

Stolna crkva u Senju sa zvonikom iz g. 1000.

Historičko liturgička razmatranja.

Dr. Josip Frančišković.

1. Općeniti pregled.

Grad Senj postojao je već u rimsko doba; spominje ga Plinij st. Priča hoće da su ga osnovali Senonski Gali — odatle ime Senia — Senj. Bio je najznamenitije mjesto u Panoniji iza Siska, s kojim ga je spajala cesta, po kojoj je panonska trgovina išla na more i preko Senja u Italiju. Nije zato nikakvo čudo, ako se i kršćanstvo ovdje rano našlo. No o tom nema ipak nikakvih izravnih spomenika. Prije dvije godine, kad je pohodio Senj naš slavni arheolog Msgr. Bulić, govorio mi je, da bi trebalo kopati na mjestu, gdje je stara crkva stajala, pa da bi se sigurno štogod našlo, jer se takvi spomenici obično nalaze na mjestu, gdje je bila crkva.

Jer je Senj bio važnije mjesto, to je svakako po tadanjem običaju imao i biskupsko sijelo, pa se u V. vijeku i spominje biskup Lovro, komu je papa Inocent I. upravio pismo protiv heretika Fotinovaca, koji su mogli biti samo u ovim krajevima, a ne u Italiji u Sieni, gdje se ni ne spominje u ovo doba biskup ovog imena. Tu se dakle radi samo o senjskom biskupu.

Iza toga sve do polovice XII. vijeka ne spominju se senjski biskupi, dok ne zasjedne 1150. senjsku biskupsku stolicu Mireus ili Mirko, koji je potpadao pod splitskoga nadbiskupa i pribivao na splitskom saboru 1185., na kom su uređene bile granice biskupije senjske. No ne smijemo držati, da ovaj biskup otvara novu seriju biskupa senjskih; papa naime Aleksander III. u pismu na biskupa Mirka g. 1169. govori o njegovim »praedecessores«, i ako ih ne imenuje, koji su se pokoravali splitskom nadbiskupu, pa neka i on tako čini.

Kako je grad Senj na cesti, što vodi iz Panonije u Italiju, to je za seobe naroda morao više puta stradati. Toga radi morali su i biskupi senjski napustiti svoje sijelo, te je Senj sa biskupijom neko vrijeme pripadao pod bližnju biskupiju krčku.

Po starom su običaju i Senjani u sredini svog utvrđenog grada imali crkvu, koja je bila izvržena istim nepogodama, kao i sam grad, te je bila više puta porušena i opet na brzu ruku podignuta. Smijemo zato držati, da ona crkva nije odgovarala ni vremenu, a ni mjestu, koje se za hrvatskog kraljevstva smirilo, uredilo i podiglo do važnoga trgovačkoga grada, pa su i Senjani htjeli imati doličnu i savremenu crkvu. Na to ih potaklo poznavanje bližih tal. gradova, s kojima su bili u trgovačkoj svezi, kamo su i sami polazili i vidjeli veličanstvene hramove te im hrv. i kršć. ponos nije dopuštao, da za njima zaostanu. Na ruku su im pri tom bili i sredovječni crkveni arhitekti Benediktinci, koji su još za hrv. kraljeva u X. vijeku došli u naše krajeve te osnovali u okolici Senja velike samostane kao sv. Dujma nad Senjom, sv. Križa u senjskoj Dragi, sv. Jurja i na bližnjim kvarnerskim otocima.

Poruše dakle staru crkvu i na istom mjestu podignu novu veću baziliku u romanskom stilu sa tri lađe i svetištem; samo je toranj ostao do stare crkve. Svetište je presvođeno a i pokrajne lađe, dok srednja lađa ima ravni strop. Svetište od srednje lađe rastavlja oštri luk, a srednju od pobočnih lađa dijeli šest četverouglastih zidanih stupova sa četiri obla luka na svakoj strani. Na desnoj strani svetišta nalazi se presvođena sakristija, koju je sagradio 1497. biskup senjski Andrija iz Modene, kako to spominje natpis na vratima. Nad vratima sakristije uzidana je grobnica senjskog biskupa Ivana de Cardinalibus, koju je podignuo prema uzidanom natpisu 1392. njegov sinovac i nasljednik Leonardo.

U svetištu je veliki oltar u stilu renesanse sa reliefnom slikom bl. Dj. Marije u nebo uzete (titularis ecclesiae), a povrh nje je relief sv. Jurja, zaštitnika grada Senja i biskupije. U pobočnim lađama ima 8 žrtvenika.

Na nedavno privremeno popravljenoj fasadi jesu glavna vrata i jedna manja pokrajna, koja vode u desnu pobočnu lađu.

Na trgu pred crkvom u sjevernom kutu sagrađen je 1900. pod biskupom Dr. Antunom Maurovićem novi zvonik, u kom

se nalazi staro zvono iz g. 1362. još sa tri novo nabavljena ocalna zvona.

Tako po prilici u glavnom izgleda danas stolna crkva senjska. Po mišljenju slavnog hrv. historičara Kukuljevića sagrađena je ova crkva koncem XII. vijeka ili početkom XIII. vijeka. (Leptir, 1860.)

Jer svoje mišljenje Kukuljević ničim ne potvrđuje, to sam slobodan, da gradnju njezinu postavim cijeli jedan vijek naprijed tako te bi spadala u konac XI. vijeka ili barem u početak XII. v. Na tu me misao potiču ovi razlozi:

1. Kripta. Stare kršć. bazilike bile su građene na grobovima slavnih mučenika (cimiterialne bazilike) ili je tijelo mučenika bilo preneseno u baziliku. Tijelo je obično bilo položeno u sarkofagu bogato urešenom i smješteno nešto ispod površine svetišta, bilo ograđeno i vratima zatvoreno, kamo se je stubama dolazilo. Povrh je bio oltar — mensa sa ciborijem (nebnicom), gdje bi se misilo. To se sve zvalo Confessio.

Iz konfesije su se u doba Karlovića razvile na zapadu Kripte, koje su bile pod mnogim crkvama sagrađene. S početka su ove kripte bile jednostavne niske kapele, a kasnije su gdjegdje postale prave podzemne crkve. Obično su pod cijelim svetištem, a rijetko se gdje protežu i pod lađu.

Građene su ovakve kripte i na početku romanske periode, kasnije ređe. U našim stranama nije mi poznata nijedna crkva sa kriptom osim u Senju te se nalazi pod cijelim svetištem. Ima posebna kripta i pod desnom pobočnom lađom.

Ne može se razabrati, gdje se je ulazilo u kriptu, jer teško da bi se današnji ulaz za to rabio; obično se ulazilo u kriptu iz svetišta. Nije poznato, da li je ova kripta služila i kao crkva, no samo od 18. vijeka nalaze se u njoj grobnice nekojih biskupa i kanonika, a ona ispod lađe služila je isto od 18. vijeka za grobnice odličnih građana.

Kripta je mogla možda postojati i u staroj crkvi, no jer se zidovi njezini podudaraju sa novom katedralom bit će da je sa ovom građena, te bi tako spadala u XI. v.; kasnije ih obično nisu više gradili, a i teren u kršu našem nije podesan za gradnju kripta, tako te ju ne bi u XIII. v. ni gradili, kad su je već svuda napuštali.

2. Strop lađe. Romanske crkve u svom početku građene su sa ravnim stropom poput bazilika, a samo su po-

bočne lađe bile presvođene radi tehničkih razloga, a gdjegdje i svetište. U XII. već vijeku presvađaju i srednje lađe i time otvaraju put gotici, koja se iz romanske razvila. Kad bi prema tomu senjska katedrala bila građena koncem XII. ili početkom XIII. v. bila bi i ona presvođena kao i druge iz te dobe, pa i u našim stranama, a tehničkih zapreka zato nema.

3. S a k r i s t i j a. Senjska katedrala nije imala sakristije; podignuo ju je tek u 15. vijeku g. 1497. biskup senjski Andrija iz Modene (de Mutina) kako natpis na vratima svjedoči. Budući da se već u XII. vijeku kod svih novih gradnja grade i posebne sakristije, više puta velike umjetnine, to bi svakako i senjska katedrala bila dobila doličnu sakristiju, ako bi tek koncem XII. ili početkom XIII. vijeka bila sagrađena.

4. O š t r i l u k — t. zv. gotički — dijeli svetište od srednje lađe. Taj je možda luk zaveo naše povjesničare, da su gradnju senjske katedrale postavili u doba, kad je već gotika na zapadu bila u cvijetu. No kad znademo, da su i romanske crkve na zapadu koncem XI. vijeka imale ovakvih oštrih lukova (iznimno samo na dijelovima, koji iziskuju veću solidnost), da je dapače u našim stranama oštri luk već u X. v. poznat u nekojim crkvama u Dubrovniku (M. Vasić: Arhitektura i Skulptura u Dalmaciji str. 37, ss.), onda oštri luk ne može biti zapreka, da senjsku katedralu ne svrstamo u konac XI. vijeka ili početak XII. v.

Mogao bi tkogod prigovoriti, da u to vrijeme nije bilo biskupa u Senju, pa zašto da se gradi katedrala. No to ipak nije sasvim stalno, kako sam već prije naveo, jer se spominju bezimeni »predšasnici« biskupa Mirka. S druge opet strane, i ako nije bilo biskupa, mogli su Senjani sagraditi katedralu, da tako što lakše dobiju biskupa i uskrise staru biskupiju, a gradnja katedrale mogla je biti i uvjet, da dobiju opet biskupa. Mogli su ju sagraditi već i iz antagonizma sa susjednim otočanima, a i iz političkih razloga, jer su pod konac hrv. kraljevstva otočanima namigivali Mlečani.

Senjska bi katedrala prema tomu bila jedan spomenik iz doba hrvatskih kraljeva.

2. Zvonik iz g. 1000.

Senjanin Riter-Vitezović piše u svojoj knjizi: »Spomenik vsega sveta vekov« pod g. 1000.: »Stolne Cirkve Senjske Tu-

ren aliti Zvonik sada je zidan«. Na zvoniku, što je stajao pred današnjom katedralom, a koji je g. 1900. porušen, stajao je ovaj natpis:

Haec turris a novem saeculis sub-
sistens, at valde deformis, ad for-
mam turris campanariae sump-
tibus ecclesiae et be-
nefactorum munificen-
tia redacta est,
Anno Domini
1826.

To su samo po predaji dva svjedočanstva za starinu zvonika stolne crkve senjske.

Stara kršć. bazilika nije imala zvonika; pridružio joj se tekar kasnije, kad su se zvonovi počeli upotrebljavati u bogoslužne svrhe, no nikad nije sagrađen pred crkvom a nije bio ni s njom spojen. Za dobe Karlovića zvonik je postao sastavni dio crkve i prešao u romanski stil. Zauzimao je razna mjesta: sad je bio na križanju glavnog i poprečnog broda (transepta), sad na samom pročelju i to ili dva sa strane pročelja ili pak jedan u sredini pročelja, te je tako bio sastavni dio pročeljne dekoracije. Pred crkvu nije nikad došao, jer bi smetao pogled na pročelje crkve.

Zvonik je u naše strane došao u X. ili XI. v. sa zapada; istok ga još u to doba nije imao. (Vasić: l. c.) I tako je staroj senjskoj crkvi u g. 1000. prizidan toranj.

Kad se je na mjestu stare crkve gradila ova nova katedrala, bio je ovaj zvonik tako reći još nov, pa da ne bude suvišnih troškova, kad je i ovaj mogao vršiti svoju funkciju, samo su mu prizidali novu crkvu.

Iz starine dva su zvonika poznata kod senjske katedrale: jedan pred njom, koji je 1900. porušen, a drugi iza svetišta. Sad koji je od ovih onaj iz g. 1000? Držim ovaj drugi iza svetišta.

Onaj pred crkvom bio je »valde deformis« neukusan, kako spominje natpis Ježićev, a vidi se to i na slikama senjskim iz 16. i 17. stoljeća. Prema ovima izgleda kao kakva kula, pa je možda i tu svrhu imao te služio za opažanje neprijatelja — Turaka — u 16. vijeku i kasnije, kad su oni ovamo provaljivali. Biskup ga Ježić restaurirao tim, da mu je dogradio kupulu 1826.

Kad bi ovaj neukusni zvonik preostao bio od stare crkve i ostao pred novom, kvario bi bio pogled na lijepu fasadu nove crkve. A kako nije ni malo odgovarao novoj romanskoj građevini, to bi ga bio arhitekt svakako porušio i sagradio novi moderni, koji bi odgovarao stilu nove crkve ili bi ga barem preudesio prema novoj građevini, ako je već morao štediti. A i stari su graditelji pazili na ukus i na svoj dobar glas. Zato držim, kad je već graditelj mogao, morao i htio upotrebiti postojeći toranj, to nije onda ovaj pred crkvom, nego onaj iza crkvenog svetišta, koji još i danas postoji sa ulazom kod desne strane velikog oltara.

Stari Senjani ovu građevinu i danas nazivlju »turanj«.

I po svom sastavu ovaj zvonik odaje starinu. Nije građen od tesanog kamena, nego od grubog poput naših primorskih gromača samo sa maltom, pa su mu radi toga i dolnji djelovi jako debeli. Dolnji je dio unutri presvođen, srednji su djelovi tornja upotrebljeni za sobe župnog nekad biskupskog stana. Na vrhu ispod krova vire kameni, na kojima su mogle počivati grede za zvonove, a pokriven je toranj sada jednostavnim krovom od crijepa u obliku male niske piramide.

Postoji dakle i danas historički ovaj toranj iz g. 1000., iz dobe hrvatskog kraljevstva, da potomstvu priča slavu Senja.

3. Unutrašnjost prvobitne katedrale senjske.

Katedrala u svom početku imala je po tadanjem običaju tri apside: svetište naime i dvije male apside u osi pobočnih lađa. Apside su presvođene, a svršavale su ravnim zidom iznutra i izvana.

U sredini svetišta više prema srednjoj lađi stajao je oltar t. j. samo mensa-stol, koji je mogao biti zidan ili je stajao na stupovima. Na njemu je stajao križ, bez raspela, kako ga još i danas vidimo na luku, sa svjećnjacima, a pokrivao ga možda i ciborij drveni ili od kamena.

Desno od oltara uza zid bila je katedra biskupova podignuta na tri skalina sa zavinutim naslonjačima za ruke (desno i lijevo), sa zaleđem, a povrh je bilo nebo, sve znakovi biskupske učiteljske vlasti. Sa te bi katedre biskup propovijedao i obavljao pontifikalne funkcije.

U starim kršć. crkvama biskupova je katedra bila u sredini apsida do zida, a oko nje s desne i s lijeve strane stajala

su sjedala prezbiterija u polukrugu. Odatle bi biskup i propovijedao. No kad su podignuti mjesto konfesije oltari, pa još na njih došli ciborij, križ i svječnjaci, nije biskup mogao vidjeti vjernika, a ni ovi njega, onda je katedra došla na počasno mjesto desno od oltara, što opet ima svoje znamenovanje.

Na drugoj lijevoj strani oltara smješten je bio faldistorij za celebranta nedjeljnih običnih funkcija. Pred oltarom blizu ograde bio je na svakoj strani po jedan ambon »za žakna evanđeoskog i apuštolskog«, kako nazivlje đakona i subđakona kapt. statut iz g. 1380. Sa ambona evanđeoskog propovijedali su svećenici, u koliko im je to dozvoljeno bilo, jer do XI. v. propovijedanje riječi božje u katedralama bilo je isključivo pravo i dužnost biskupa. Posebne propovijedaonice nije bilo.

Kanonika je bilo 12, trojica su od njih bili dignitates: arhižakan (archidiaconus ili praepositus major), Arhiparvad (archipresbyter) i Primancer (primicerius ili cantor). Uz njih je bilo u gradu više drugih svećenika, koji su na stanovite dane morali pribivati crkv. funkcijama. Osim toga bili su »žakni evanđeoski i apuštolski (đakoni i subđakoni) i akoliti«, koji su izmjenice služili kroz svu nedjelju, kako bi im odredio Primancer te drugi klerici.

Za sav taj kler, pa još za redovnike, kojih je u gradu i okolici bio lijepi broj, moralo je biti i više prostora u koru; zato je kor bio iza oltara prema kraju apside, gdje je onda bilo dosta mjesta za klupe klera.

Da je tako bilo, zaključiti možemo i iz pomanjkanja sakristije. Posebne naime sakristije stare division kršć. crkve nisu imale; one su se počele dizati tek koncem XI. vijeka, a u XII. se već općenito zidu sa novim crkvama. U dotadanjim su crkvama spremali crkveno rublje i posuđe u škrinjama, koje su stajale uz apsidu. Tu bi se svećenstvo za misu oblačilo ili pak na oltaru, koji je onda običaj ostao samo za biskupa. Kako je senjska katedrala dobila sakristiju tek g. 1497., to moramo pod »sakristijom«, koja se spominje u kapt. statutu od 1380. razumijevati samo ovaj dio straga kora.

Tu je u koru imao sijelo i santiz sa svojim pomagačima nižim klericima. U senjskoj crkvi santiz je bio svećenik, možda prebendar, svakako nekakav član kaptola, koji je imao, da pazi na red u crkvi, u sakristiji i na zvonjenje, te mu je naj-

prikladnije mjesto bilo ovdje u blizini ulaza u toranj, koji se ulaz nalazi u desnom kutu apside.

Iz statuta nije razvidno, da bi senjski santiz bio i kanonik, ali ga je biskup sa kanonicima svake godine o sv. Mihovilu birao između katedralnog svećenstva, te je dobivao »dil kako jedan kanovnik za njega muku«. Santiz je upravljao i crkvenom imovinom, koja bi mu se inventarno pred kaptolom predala kod nastupa službe, a predao bi mu je prijašnji santiz uz polaganje računa, koji »ako bi nevratil sve ča bi prial, tada od svoga rastvori crikvi«.

U kaptolu je Novljansko-Modruškom santiz bio član kaptola, kanonik te je u ljetno vrijeme imao stan kod zvonika, da uzmogne paziti na nevrijeme te zvonjenjem pozvati vjernike na molitvu, kad bi se oluja približavala.

Svetište su rasvjetljavala četiri polukružna prozora, a dobivalo je svjetla i sa velikih prozora srednje lađe i pročelja.

Moglo bi se tu prigovoriti, da je to sve davalo premalo svijetla za čitanje mise i oficija. No oltar je dostatno bio rasvjetljen, jer je stajao u blizini srednje lađe, a bio je i svijećama rasvijetljen. Koru bi i onako slabo koristilo više ili veći prozori, jer su onda oficij obavljali tradicionalno prema kanonskim časovima, većinu dakle oficija u mraku: matutin i laudes rano u jutro, kako se vidi i iz statuta od 1380. te su radi toga od te dužnosti izuzeti bili svećenici, koji su navršili 60 godina. Anticipiranje uvedeno je općenito u Crkvi tek u XVI. vijeku.

Usto su svećenici morali znati psalme naizust, kako nam svjedoče stari kanoni (Dist. 36 ss.) i potvrđuje regula sv. Franje. Zato nije svaki svećenik, koji bi u koru molio, ni morao imati brevijara, a nije ni mogao, jer je mnogo stajao jedan pisani brevijar, dok je lekcije mogao poslušati. Brevijare su i nasljeđivali jedan od drugoga. Odatle se može rastumačiti, da je tako malo primjeraka pisanih brevijara do nas došlo, jer su se uporabom istrošili.

Pa nije baš bila ni tako velika poteškoća, da napamet nauče psalme, ta to su i laici znali. Kako su do toga došli? Molenje brevijara bila je »vera psalmodia«, kako ju za kor propisuje i novi crkveni Zakonik (can. 413 § 2.) Ova riječ psalmodia po svojoj etimologiji označuje, da se riječi moraju izgovarati glasno i razumljivo, razgovjetno te se time oficij u istinu pjeva, a ne samo čita. To pjevanje ne treba da je Gre-

gorijansko, osim u blagdane, nego tono uniformi. Kad bi se tako obavljao oficij, ne bi nastala zbrka u molitvi, jer ne bi jedna strana kora započimala prije, nego li druga svrši svoje. Zato oni, koji možda slabije čuju, ne spadaju u kor, mogu lako dobiti dispenzaciju a choro, da ne smetaju. Tako se oficij tradicionalno obavljao u koru, pa ga je uzakonio najprije Later. sabor g. 1215. (Cap. 9. X. de celebr. miss.) i sabor Tridentski (sess. XXIV. cap. 12. de ref.) prihvatio i novi Zakonik u can. 413. § 2. (v. opaske Card. Gasparrija). Taj zakon veže strogo tako, da oni, koji su na kor vezani, ne zadovoljavaju dužnosti, makar su u koru i materijalno prisutni, zašto i biskup nosi odgovornost. (Bened. XIV. Const. Cum semper oblatas § 24.)

Kad se ovako prema tradiciji i kanonima obavljao oficij, koje čudo, da su ne samo svećenici, koji su od rane mladosti bili zabavljeni kod crkv. funkcija, na pamet znali psaltir, nego i isti laici pa i nepismeni. I danas n. pr. u Novom i na Krku vespere u nedjelju i blagdane pjeva sav narod većinom na pamet.

Kako je već spomenuto, svetište od srednje lađe dijeli oštri (gotički) luk. Na stranama toga luka prema svetištu visjeli su kandelabri barem tri propisani za biskupsku crkvu, dok su sa strane prema srednjoj lađi na luku u medaljonima slike slav. apostola sv. Ćirila i Metoda (najnovijeg datuma), dok je u sredini luka križ bez raspela. Tekar u XIII. v. u doba gotike došao je na križ mrtvi Isus.

U svetištu bio je i stol za primanje »oferta« (darova) od vjernika, od kojih je i biskup imao dio prema statutima od 1380.

Svetište od srednje lađe rastavljala je ograda sa širokim vratima. Na ogradi su se vjernici pričešćivali, u koliko nije svećenik ili đakon dijelio pričest pod obim prilikama u crkvi među vjernicima.

U srednjoj lađi nije bilo klupa za vjernike, te su počele dolaziti u crkvu u XVI. v. za sv. Karla Borom. Vjernici su imali »slišati sv. Misu svu do konca, i da ni jedan nima zlisti iz crikve prvo nego pop da blagoslov; i da imadu slišati sveto, krotko i devoto klečeći na obih kolenih«. (Bisk. sinoda u Bakru 1589.)

Vjernici su po starom običaju bili u crkvi odijeljeni: muškarci desno, žene lijevo; djeca i mladež bliže oltaru, stariji

otraga i u pokrajnim lađama. Ta se je disciplina držala, dok nisu nadošle klupe, kad je bilo i obiteljskih i plaćenih klupa. Da su već i u Senju postojale klupe u crkvi u XVI. v. vidimo iz pritužbe građana na kralja Rudolfa 1583. Tuže biskupa Mihovila Piperkovića, da je po svojim klericima bacio van klupe od starine određene za nekoje plemenite gospođe.

Srednju su lađu rasvjetljivali sa svake strane po četiri velika pravokutna prozora, koji su se završavali u malom luku, a u sredini pročelja bio je veliki okrugli prozor (roseta), kako to vidimo i na slikama iz 16. i 17. vijeka.

U kršć. bazilikama samo je jedan oltar t. j. mensa — stol — i to u svetištu; no već u V. vijeku imadu i bazilike još po dva stola žrtvena u pokrajnim lađama. I u romanskim crkvama nalazimo osim glavnoga još po koji oltar u pokrajnim lađama ili posebnim kapelama. I u senjsokj je katedrali bilo u pokrajnim lađama uza zid oltara — žrtvenih stolova —, kako nam to potvrđuju statuta iz 1380., gdje se naređuje, da kanonici imaju prisustvovati u koru »kada se štuje blagdan, od koga bi oltar u sv. Mariji« i to: »na prvu večernju, jutrinju, misu, i drugu večernju od početka do konca«. Slavili su ih prema tomu kao dupl. II. cl. bez oktave.

Ma da se ispovijed božanske ustanove i vršila kroz sve kršć. vjekove, ispovijedaonice današnjeg oblika stare su jedva tristo godina. Zato ih i naša katedrala nije imala. Za slušanje ispovijedi služile su klupe, na kojima bi sjedio ispovjednik i penitent, kako je još i danas običaj u istočnoj crkvi.

Pjevalište — schola cantorum — dašto bez orgulja, nalazilo se u srednjem vijeku u srednjoj ili pobočnoj lađi do svetišta.

Tabernakul došao je na oltar tekar iza odredbe koncila Tridentskog. Do tada su se sv. Prilike za bolesnike i vjernike čuvale u ciboriumu u obliku goluba ili turnjića, koji bi visili na glavnom oltaru ili pak u posebnim ormarićima od kamena uzidanim u svetištu u blizini glavnog žrtvenika. Ovaj je drugi način bio više uobičajen, pa ga nalazimo i u senjskoj katedrali. Ne može se odrediti, gdje je ova custodia stajala, bit će da je po tadanjem običaju bila negdje u svetištu; no danas nalazi se u apsidi pobočne lijeve lađe kod ulaza u sakristiju. Ormarić je od kamena, lijepo urešen, u gornjem dijelu nad vrataščima uklesan je romanski kalež sa okruglom

hostijom, a ispod glava anđela sa krilima. Vratašca su željezna i prošupljena prema riječima Pjesme nad pjesmama: respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. (Cant. cant. 2, 9.)

Kalež sa okruglom hostijom simbol je Euharistije stariji od X. vijeka. Okrugla se hostija za misu rabi od VII. v., a u



»Custodia« u stolnoj crkvi u Senju.

VIII. i IX. već je općenita. Ne može se razabrati, da li je na hostiji monogram I H S bez križa na H. Budući da je ovaj monogram poznat već u polovici X. v., a istom sv. Bernardo dodao je križ slovu H, to i ovaj spomenik možemo uvrstiti u XI. v. ili u početak naše katedrale. Na gornjoj fotografiji može se u obzir uzeti i ornamentika, da se uvjerimo o starini kustodije.

B a p t i s t e r i u m — k r s t i o n i c a. U starini biskupske su crkve imale posebni baptisterij izvan crkve, pošto katekumeni dok nisu bili kršteni, nisu smjeli u crkvu. Baptisteriji prestaju se ovako graditi već prije X. v., kad su naime rijetki bili odrasli obraćenici, sačuvao se taj običaj samo kod velikih crkvi u Italiji do renesanse. U romanskim se crkvama grade krstionice u posebnim kapelama lijevo u blizini ulaznih vrata ili samo krstionice većinom jednonožne, koje bi smjestili lijevo do ulaznih vrata (desno samo uz dozvolu biskupovu). U senjskoj je katedrali uveden ovaj drugi način, jer posebne kapele unutar crkve nije moglo biti radi pokrajnih vrata, a da se posebna kapela crkvi dogradi, nije bilo prostora.

Na pročelju bila su troja ulazna vrata prema razdiobi crkve. Lijeva su ulazna vrata sazidana u drugoj polovici XVIII. v. kad je tamo došla krstionica, dok su srednja glavna prerađena 1717. prema natpisu na njima te su tako ostala od prvobitne katedrale samo desna. Povrh pobočnih vratiju jesu polukružni prozori, dok je nad glavnim vratima u sredini fasade bio okrugli prozor (roseta), pod kojom je bila slijepa balustrada od mramornih stupova, prezidana kod popravka fasade g. 1923. pa će se kod restauracije crkve opet moći pokazati, da i nadalje krasi fasadu.

4. Daljnji razvoj katedrale.

Koncem XV. vijeka nastao je čitavi preokret u senjskoj katedrali. G. 1493. imenovao je papa Aleksander VI. senjskim biskupom talijanca Andriju iz Modene (de Mutina). Bio je muž ugledan, »nuntius apostolicus«, učen, širokog pogleda. Senjani ga valjda kao Talijanca nisu htjeli primiti, pa je radi toga Senj udaren interdiktom (Kukuljević: Leptir 1860.) Kazna je Senjane umekšala, te je Andrija zasjeo biskupsku stolicu.

Andrija je u domovini svojoj vidio veličanstvene hramove, a možda ih i sam gradio ili pregrađivao, pa da se umili Senjanima, poduprt još od vlasnika Senja pobožnih i darežljivih knezova Frankopana, dade se na obnovu stolne crkve.

Podigne najprije tik do svetišta presvođenu sakristiju, kako to potvrđuje natpis na vratima: »Andreas de Mutina Eps. Segnien, fieri fecit. Anno Dni. MCCCCLXXXXVII.« Natpis. koji je postavljen na vratima prema svetištu, potiče me,

da mislim, è biskup Andrija nije samo podignuo sakristiju, nego je nužno morao provesti još i druge promjene u crkvi.

Njega, čovjeka renesanse, nije zadovoljavao stari žrtvenik — mensa. Morao je dobiti tada već svuda uvedeni retable — retrotabula — t. j. gornji dio oltara, što mi obično krivo zovemo oltar. Kao takav nije više mogao stajati u sredini svetišta, nego se morao nasloniti na zid apside.

Oltar je čista renesansa, što potvrđuje, da potiče iz ove dobe Andrijina biskupovanja ili malo kasnije. Da je nastao prije koncila Tridentskoga vidimo iz toga, što još nema tabernakula, koji je na koncilu propisan. Današnji je tabernakul došao na oltar tek u XVII. v. kako nam to svjedoči i njegova konstrukcija, po kojoj već spada u barokni stil. Biskup senjski Bonaventura držao je u Bakru sinod 1589., na kom je počeo provađati odluke Trid. sabora i tu određuje: »da sveti Sakramenat ima stati na velikomu oltaru, i da se ima kupiti tabernakul na kopul i onako kako smo naredili u našoj Vižiti, i da se ima držati svakim poštenjem i častjom, i nepristalno vazda najmanje da jedan kandel, i da sprida gori, i ona kupa, u kojoj se drži sveti Sakramenat, da je dobro čista, s korporali čistimi, i da nima u tom biti ka makula ili nečistoća«.

Sa premještajem glavnog žrtvenika uza zid nastale su i druge promjene u svetištu. Kanonički kor pomakao se prema srednjoj lađi. Katedra — tron biskupski — mora biti blizu oltara i došla je između oltara i vratiju sakristije na strani evanđelja prema propisu. Kako je taj tron izgledao nije poznato. Današnji je i prema gradnji svojoj iz XVIII. v., podignuo ga je biskup Pohmajević (1718.—1730.).

»Custodia« za presv. olt. Sakramenat nije sad imala doličnog mjesta u svetištu, te je presv. Sakramenat došao na pokrajni oltar, jer na glavnom radi pontifikalnih služba nije smio biti, i to je već prije Tridentskoga koncila bilo uobičajeno. Sama kamena kustodija, kao spomenik uzidana bi u apsidu lijeve pobočne lađe, te se u njoj prema mežujarskoj tradiciji čuvalo biskupijsko sv. ulje, što nije vjerojatno, jer je zato premalena.

Ovakovim namještenjem t o r a n j sa svojim ulazom dospio je sasvim u blizinu oltara, novi ulaz nije se mogao iz sakristije izvesti, bio već i star 500 godina, a nije već mogao ni držati velikih zvonova, kakvi su se onda počeli graditi, pa je

trebalo za nj tražiti novo mjesto. Jer nije drugdje bilo prostora, smjestiše ga pred crkvu. Sagrade ga jedva da je nadvisivao crkvu, u obliku kule, a možda nisu ni smjeli drukčije radi strateških — vojničkih razloga, u nadi da će nadoći mir i bolje prilike, pa će ga upotpuniti. To se dogodi tek pod biskupom Ježićem 1826.

Svetište su i nadalje rasvjetljivala četiri polukružna prozora, što je dosta bilo zajedno sa svjetlom iz srednje lađe. Oficij obavlja se već od XVI. v. po danu, matutin i laudes se anticipiraju, knjige su bile čitljivo tiskane, te nije zato trebalo više svjetla. Na oltaru pomagale su svijeće.

Međutim biskup Pohmajević proširi biskupski dvor do crkve i jedan prozor uzme za oratorij (ložu) u sanktuarij, a jer je već prije nova sakristija priječila svjetlo jednog prozora, to je svetište postalo dosta tamno, pa je valjda isti biskup dao probiti dva velika prozora, sasvim nesimetrično i prema gornjem prozoru i prema plohi, na kojoj se nalaze: jedan je u kutu plohe kod oltara na strani evanđelja, a drugi na protivnoj strani nad kan. klupama. Ovomu prozoru za volju morala se je žrtvovati apsida u desnoj pobočnoj lađi.

Pod istim je bisk. Pohmajevićem darovao nepoznati dobrotvor bogatu i dragocjenu monstrancu.

Kako se katedra biskupova u XVI. v. pomakla u nutrinju svetišta te već nije bila zgodna za navještanje riječi božje, a jer su se nakon ustanovljenja propovjedačkih redova Franjevaca i Dominikanaca počele u crkvama mjesto ambona dizati propovijedaonice, to je i senjska katedrala prigodom restauracije biskupa Andrije dobila propovijedaonicu prema propisima u blizini svetišta sa ulazom iz sakristije, koji ulaz još stoji.

G. 1757. ova je propovjedaonica maknuta, nadošla je nova mramorna, koju je prema natpisu darovala Klara udova Vdragovich i smještena je na prvi stup srednje lađe. Pripovijeda se, da je Klara bila bogata bez djece te prodala svoje imanje Klarićevac nekom pribjeglici iz Turčije (Bosne) za vrećicu zlatnih cekina i od toga nabavila propovjedaonicu, a brat njezin oltar sv. Franje Ksaverskoga.

Srednje lađe dao je slikama uresiti biskup Juraj Volfgang baron Čolić (1746.—1764.). Isti biskup nabavio je novu kr-

stionicu i smjestio je kod desnih pobočnih vrata, koja su tom zgodom uzidana.

P j e v a l i š t e — k o r — o r g u l j e. Orgulje su jedini instrumenat, koji se smije rabiti u bogoslužju. »Organum« što ga spominje sv. pismo, pa sv. oci, te koji se upotrebljavao do XV. v. bio je prenosni instrumenat i malenih dimenzija, te je stajao kod schola cantorum blizu svetišta u lađi. Današnji način orgulja nije stariji od XV. vijeka.

Radi velikih dimenzija današnjih orgulja teško im je naći pravo mjesto u starim crkvama. Prikladno je za njih mjesto nad ulazom prednje lađe, prem i taj namještaj ima svojih poteškoća, što je naime u velikim crkvama daleko od glavnog žrtvenika pa ako je na pročelju okrugli prozor. Okruglom bi se prozoru izbjeglo time, da se konstrukcija orgulja rastavi u dvije pole, no takva dispozicija smeta dobrom funkcioniranju orgulja, pa ju majstori ne vole. Za to se sa namještenjem orgulja u senjskoj katedrali morala žrtvovati roseta na pročelju a probijena su dva pravokutna prozora.

To se dogodilo iza Ratkraj-Pohmajevićeve restauracije crkve, jer ovi prozori na pročelju nisu slični ni Pohmajevićevim u svetištu ni onima u srednjoj lađi, koje je imitirao graditelj samo na prozorskim zidovima (Fenstermauer). Osim toga na zidu iza orgulja morali su stajati križevi iz posvete Ratkajeve, koji su sada protupropisno samo naslikani na ogradi kora, a nisu naslikani ni u stilu Ratkajevih križeva. Zato držim, da su kor i orgulje kasnije nadošle, ali su svakako nabavljene još u 18. vijeku. Restaurirane su orgulje za kapelnika senjskoga glasovitog glazbenika Förstera.

U pobočne lađe, koje svaku rasvjetljuju po četiri polukružna prozora, došlo je tečajem ovih restauracija osam oltara.

Biskup Bedeković (1704.—1712.) bio je veliki štovátelj sv. Ivana Nep. te mu je na morskoj obali podignuo mramorni kip; biti će, da mu je i u crkvi sagradio žrtvenik. Biskup Benzoni (1731.—1745.) dao je sagraditi kameni oltar sv. Franji Ksaverskomu g. 1732. Nagovorio je građane, da ovog sveca uzmu za drugotnog patrona, kao zaštitnika proti kugi. Naredio je i svečanu devetnicu. Nastojanjem i troškom biskupa Čolića (1746.—1764.) nabavljen je krasni mramorni oltar sv. Anđela Čuvara, na kom se nalaze moći sv. Formosa, koje je on poslao iz Rima, gdje je i umro.

Oltar bl. Dj. Marije od sedam žalosti sagrađen je 1751. u crkvi sv. Nikole na morskoj obali. Ova je crkva pripadala Dominikancima, a kad su ju ovi s nepoznata razloga napustili, predao ju je g. 1646. biskup Agalić hrv. Pavlinima, koji su ju držali, dok ih nije Josip II. dokinuo. Crkva i samostan porušeni su 1874. G. 1798. prenesen je ovaj oltar sa istoimenom bratovštinom u katedralu.

Kada su drugi oltari u pobočnim lađama namješteni, nije mi poznato, no sudeći po konstrukciji svi su iz 18. v., a 1865. su darežljivošću nekojih senjskih patricija bili obnovljeni.

U desnoj pobočnoj lađi kod oltara presv. Sakramenta uzidana je u bizantinskom slogu izrađena iz kamena slika sv. Trojice, koja je u 19. v. prenesena iz starog franjevačkog samostana sv. Petra na gradskom drvoredu (aleji). Slika je iz godine 1491.

Sakristiju je produljio i sa dva velika prozora rasvjetlio biskup Bedeković.

Crkva je restaurirana i za biskupa Mirka bar. Ožegovića i njegova pomoćnika Šoića, no bez većih promjena. I biskup je Maurović radio na obnovi u većem opsegu, te je hrv. vlada i dovoljnu svotu tečajem više godina dopitala (i radnice tvornice duhana sabrale su za jedan oltar), no natezanjem što i kako da se restaurira, nadošao je svjetski rat, koji je sve lijepe osnove pomeo, pa i senjska katedrala čeka na bolja vremena i dobrotvore.



Literatura: Farlati: Illyricum Sacrum IV. t.; Kukuljević: Arhiv za povjesnicu jugoslavensku II.; Isti: Leptir 1860.: Magdić: Topografija i povjest grada Senja 1877.; Munier: L' Église dans les siècles passés 1926.; G. Malherbe: L' Église paroissiale 1925.; Kuhn: Algemeine Kunstgeschichte - Architektur 1909.; M. Vasić: Arhitektura i skulptura u Dalmaciji, Beograd 1922.).



Sententia Aristotelis de compositione corporum

e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata.

Dr. Franciscus Šanc S. I.

(»Ex omnibus quae fiunt, id accipi potest, si quis consideraverit, sicut dicimus, debere semper esse aliquid subiectum, quod fiat, et hoc etiamsi numero unum sit, specie tamen non unum esse; nam specie et ratione idem dico; non enim idem est esse hominem et esse nonmusicum. Atque alterum permanet, alterum autem non permanet; id quod non est oppositum, permanet, homo enim permanet, musicum autem et nonmusicum non permanet, neque id quod ex utroque compositum est, puta homo nonmusicus«.)

Etiamsi exemplum adhibetur, in quo res maxime conspicua est, sc. hominem suam essentiam et existentiam retinere, cum ex nonmusico musicus fiat, tamen id de omnibus quae generantur, accipiendum esse dicitur, ergo etiam de elementis, quae generantur ex materia prima: etiam materia prima numero eadem permanet, quando ex uno elemento alterum fit, ex hoc tertium, ex tertio quartum. Propterea in omnibus quatuor elementis eandem materiam esse dicit, quae quoad esse distinguatur:[161]

„ἀνάγκη καὶ τὰς ὕλας εἶναι τοσαύτας ὅσαπερ ταῦτα, τέτταρας οὕτω δὲ τέτταρας, ὡς μίαν μὲν ἁπάντων τὴν κοινήν, ἄλλως τε καὶ εἰ γίγνονται ἐξ ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον“.

(»Necesse est etiam materias esse tot, quot haec sunt, quatuor, ita autem quatuor, ut una sit omnibus communis, cum ex alia ratione tum si ex invicem fiunt, sed esse aliud est«.)

Ergo ratio praecipua, cur quatuor elementa eandem materiam habeant et cur eadem illa materia una sit et cur tamen quadruplex esse habeat, ex eo petitur, quod omnia quatuor elementa ex invicem generantur. Iam secundum ea, quae de subiecto generationis omnis dicta sunt, subiectum illius ex quo aliquid generatur, numero idem est et manet in generato, quod erat antea, species vero seu ratio alia ac alia est.

18. Illud »esse« igitur idem significat ac species vel ratio; i. e. esse essentiae, non autem existentiae. Neque hanc significationem termini »esse« inusitatam esse iam capite priore ostensum est, praesertim ex nomine essentiae *τὸ τί ἦν εἶναι* quod quid erat esse.

[161] De coelo 4, 5; 312 a 30—33. cf. De gen. et corr. 1, 3; 310 a — b 4.

19. Materia igitur et prima et nonprima eandem naturam et existentiam in substantia, quae ex ea fit, retinet ac antea habuit. Quare materia, cum substantia quae ex materia facta est destruitur, non debet iterum produci, ut appareat sicut antea erat, ideoque neque causa ulla quaerenda est, quae materiam iterum producat. Atque ita intelligitur, cur Aristoteles nunquam quaerat, a qua causa elementa ex quibus caro, os aliaque facta esse dicit, destructo hoc corpore mixto, iterum producantur, neque umquam quaerit, cur eadem et non alia ac antea erant, iterum appareant. Et propterea etiam difficultates illas, quae cum sententia eorum, qui elementa in mixto existentiam et partem suam essentialem, amittere dicunt, coniunctae sunt, nunquam commemorat.

Ergo ex Aristotelis sententia materia quaecumque, cum ex ea substantia aliqua fit, esse suum et naturae et existentiae retinet, et aliquo modo qui naturam eius non constituit ideoque quoad materiam accidens — *συμβεβηκός* est, mutatur. Subiectum seu materia ex Aristotelis doctrina non est nonens simpliciter sed solum secundum quid sive sub aliqua ratione ipsi materiae non essentiali:[162]

„ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν".

(»Nos enim materiam aliud esse dicimus ac privationem, atque ex his alteram sc. materiam, dicimus esse nonens per accidens, privationem autem ratione suiipsius«.)

20. Quamquam naturam et existentiam propriam in toto materia retinet, nihilominus aliquo sensu inseparabilis est. Intelligitur autem hoc de materia ut parte, seu de illo subiecto, de quo essentia totius compositi non praedicatur in recto; nam illud subiectum, de quo essentia totius in recto praedicatur, ex hac ipsa ratione quod nonnisi ratione ab essentia totius seu forma totali distinguitur, inseparabilis est. Distingui ab Aristotele materiam duplicem de quarum altera essentia totius substantiae praedicetur in recto, de altera au-

[162] Phys. 1, 9; 192 a 3—5.

tem solum in obliquo iam antea[163] dictum est. Ita homo nequit manere sine essentiae sua.

Materia etiam ut pars intellecta inseparabilis est a toto, quod ex illa materia constat; nam nequit totum permanere sine materia. Homo iam non est homo, si corpus ab eo separatur, neque domus manere potest sine lapidibus ex quibus facta est, neque elementum sine materia prima, neque mixtum sine elementis. Hoc igitur sensu, quod totum nequit manere separatum a sua materia inseparabilis est.

Alio autem sensu materia inseparabilis dicitur, quatenus ipsa separata a toto permanere nequit. Iam vero omnis materia et prima et nonprima inseparabilis est a toto eo sensu, quod nequit esse separata, quin eoipso desinat esse materia; nam si separatur a toto, desinit id ex quo totum factum est; puta cum domus destruitur, lapides ex quibus facta erat, iam non eam constituunt ideoque iam non sunt eius pars. Quia autem materia primario sensu est id ex quo aliquid non solum fieri potest sed revera factum est, ideo materia primario sensu intellecta dicto modo est inseparabilis ab eo, quod ex ea factum est: materia ut pars nequit esse sine toto, cuius pars est.

Cum tamen materia etiam id vocetur ex quo nondum illa substantia, cuius materia dicitur, facta est, sed solum fieri potest, materia eo sensu secundario separata ideoque etiam separabilis est a substantia, cuius materia dicitur, verum non est separabilis a sua aptitudine, qua substantiam revera constituere potest.

Atque hoc sensu intellecta materia, quatenus est id ex quo aliqua substantia aut facta est aut fieri potest, materia neque conceptu separabilis est a substantia cuius est; nam ita materia cogitatur cum relatione ad totam substantiam, relativum autem ut tale nequit cogitari, quin simul cogitetur terminus, ad quem refertur. Mate-

[163] cf. huius art. n. 2, ubi citatur Phys. 2, 1; 193 a 36 — b 8.

riam esse aliquid relativum dicit Aristoteles:[164]

„τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη".

(»Ad ea materia pertinet, quae relationem habent; nam alii speciei alia materia est«.)

Denique considerandum, quomodo intelligatur, quod Aristoteles de materia elementorum seu prima dicit[165]: „ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα".

(»Nos autem dicimus quidem esse aliquam materiam corporum sensibilium, eam tamen non separabilem sed semper cum contrarietate, ex qua fiunt elementa, quae vocantur«.)

Quo sensu hic materia elementorum dicatur inseparabilis, patet ex oppositione: »sed semper cum contrarietate«. Materia elementi hic vocatur inseparabilis quatenus numquam est sine contrarietate. Contrarietatem intelligi caliditatem, frigiditatem, siccitatem, humiditatem declaratur paulo post:[166]

πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δ' αἱ ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, τρίτον δ' ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα."

(»Primum est id quod potentia est corpus sensibile, principium, secundum autem sunt contrarietates, dico e. gr. caliditas et frigiditas, tertium autem iam est ignis et aqua et alia similia«.)

Materia itaque elementi semper est coniuncta cum aliqua contrarietate seu nunquam est extra elementum. Utrum non solum de facto semper sit coniuncta cum contrarietate, an etiam absolute necessario ita sit, Aristoteles non quaerit, ideoque nihil obstat, quominus illa distinctio ponatur. Immo Aristotelem non affirmare absolutam necessitatem ex eo concluditur, quod illam suam assertionem nullibi ex natura materiae primae deducit, neque ullibi hanc praecise doctrinam probare conatur. Dicit quidem Aristoteles, id quod capite priore consideratum est, nunquam aliquod elementum omnino annihilari. Nam ele-

[164] Phys. 2, 2; 194 b 8—9.

[165] De gen. et corr. 2, 1; 329 a 24—26.

[166] De gen. et corr. 2, 1; 229 a 33—35.

mentum, et cum in alterum mutatur et cum cum altero mixtum componit, nunquam materia eius sine omni contrarietate manet: cum enim elementum alterum in alterum mutatur, manet non solum eadem materia, sed etiam illa ex duabus contrarietatibus *σύζευξιν* illius elementi constituentibus, quae utrique elemento communis est, altera autem assimilatur vincenti, sicut ab Aristotele fuse explicatur,[167] ex quibus haec duo exempla denuo ob oculos ponantur[168] primo quomodo ex igne fiat aer:

„ἐκ πυρὸς μὲν ἔσται ἀὴρ θατέρου μεταβάλλοντος (τὸ μὲν γὰρ ἦν θερμὸν καὶ ξηρόν), τὸ δὲ θερμὸν καὶ ὑγρόν, ὥστε ἂν κρατηθῇ τὸ ξηρὸν ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ, ἀὴρ ἔσται“.

(»Ex igne erit aer, si alterum mutetur alterum enim erat calidum et siccum, sc. ignis, alterum autem calidum et humidum sc. aer; ergo si siccum vincitur ab humido, aer erit«.)

Secundo quomodo ex aqua et igne fiat aer[169]: *„ὅταν μὲν τοῦ ὕδατος φθαρῇ τὸ ψυχρὸν τοῦ δὲ πυρὸς τὸ ξηρόν, ἀὴρ ἔσται (λείπεται γὰρ τοῦ μὲν τὸ θερμὸν τοῦ δὲ τὸ ὑγρόν“.*

(»Cum corruptum fuerit humidum aquae, ignis autem siccum, aer erit; relinquitur enim illius calidum et huius humidum«.)

Ergo secundum Aristotelem elementum, cum in alterum mutatur, retinet et eandem materiam et illam contrarietatem, quae utrique elemento communis est, quoad alteram autem elemento vincenti assimilatur. Utrum hic sit unicus modus, quo elementum in aliud mutetur, Aristoteles non quaerit, sed solum hunc modum explicat, quia hunc solum experientia detegi existimat[170]:

„ἡ δὲ πίστις τούτων ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς“.

(»Persuasio de his ex inductione habetur.«)

Etiam ubi differentias elementorum et activitatem et passivitatem determinat,[171] ubique ad experientiam provocat, neque umquam ex natura materiae elementi deducit eam numquam posse manere sine ulla contrarietate. Ideoque illi suae assertioni

---

[167] De gen. et corr. 2, 4; toto capite.
[168] ib. 331 a 26—29.
[169] ib. b 14—16.
[170] Meteor. 4, 1; 378 b 14.
[171] De gen. et corr. 2, 2.

»materiam semper esse cum contrarietate« solum in ambitu experientiae valorem adscribere existimandus est.

Neque in mixto materia elementorum sine contrarietate manet, sed contrarietates solum ad aliquale medium reducuntur.[172]

21. Verum ex his omnibus, quae de mutatione elementi alterius in alterum et de constitutione mixti ex elementis statuuntur, illud tantum concluditur elementa in mutatione et in mixto non manere sine contrarietate, quae autem sit ratio, cur omnino habeat, Aristoteles non quaerit explicite umquam. Verum non est existimandus Aristoteles ideo dixisse materiam numquam sine contrarietate manere, quia sine contrarietate existere non posset; dicit enim substantias posse amittere materiam et compositionem, sine qua esse desinant. Ergo Aristoteles non existimandus est materiam nunquam sine contrarietate esse concludere ex eo, quod materia amissa omni contrarietate esse desineret, sed ex eo, quod materia aliqua consecutione contrarietatem acquirat; ex quo sequitur, formam elementi speciali aliquo nexu cum materia coniunctam esse.

Articulus III. DE FORMA ELEMENTI: QUID SIT, QUOTUPLEX, QUAE EIUS PROPRIETATES ET EFFECTUS

SUMMARIUM.

1. Forma ut pars et forma ut totum. 2. Forma ut pars sunt contrarietates. 3. Contrarietates efficiunt formam ut totum. 4. Forma totalis abstracta aliquo sensu incompleta substantia est. 5. Forma ut pars est coniunctio contrarietatum. 6. Contrarietates illae ab invicem separari possunt. 7. Etiam si una tantum contrarietas desinit et materia cum altera contrarietate manet, elementum totum desinit. 8. Contrarietates gradus admittunt, et una modificari potest sine altera. 9. Forma ut pars solvi potest. 10. Forma ut pars generari potest. 11. Forma corruptibilis et forma incorruptibilis. 12. Forma incorruptibilis et forma ut totum est idem ac essentia absolute spectata. 13. Momentum huius distinctionis inter formam ut partem et ut totum. 14. Forma ut pars elementi est aliqua vis. 15. Forma ut pars est id quo elementum est actu. 16. Quid intelligatur elementum actu et elementum potentia. 17. Quid intelligatur elementum simpliciter actu et secundum quid potentia, simpliciter potentia et sec. quid actu. 18. Actus et potentia distinguitur ab existentia et mera possibilitate. 19. Actus et potentia praedicantur de ordine

[172] De gen. et corr. 2, 7.

obiectivo praescindente ab existentia. 20. Esse plerumque non significat existere. 21. Forma suo subiecto confert esse essentiae. 22. Illud esse aut accidentale est aut substantiale. 23. Forma ut pars subiecto suo confert cognoscibilitatem. 24. Materia ut pars fit cognoscibilis per accidens, materia ut totum fit cognoscibilis per se. 25. Forma ut totum subiecto suo omnia confert, quod ipsum habet. 26. — confert esse substantiale vel simpliciter, sine quo subiectum neque accidentale esse habere potest. 27. »Si extrema sumantur, materia nihil aliud est praeter ipsam, substantia autem nihil aliud atque ratio. 28. Ultima materia et ultima forma sunt materia et forma ut totum, ideoque re idem, ratione distinctae. 29. Materia ut totum subiectum accidens logicum est respectu formae. 30. Materia ut totum per accidens cognoscitur. 31. Forma totalis est actus totalis et quidem substantialis. 32. »Impossibile est substantiam esse ex substantiis, quae insint ut actu«. 33. »Actus separat«. 34. »Impossibile est ex duobus unum aut ex uno duo fieri«. 35. »Substantia quodammodo potest et non potest definiri«. 36. Forma totalis est natura, ideoque principium activitatis et receptivitatis. 37. Forma totalis abstracta est incorruptibilis et indivisibilis sicut numerus. — 38. — est etiam actus. 39. Forma totalis specifica subiecto confert unitatem. 40. non singularitatis sed essentiae. 41. Unitas individualis subiecto convenit ratione suiipsius. 42. et ita materia ultima numerabilis est. 43. Forma limitatur per materiam et materia per formam. 44. Materia ultima est ratio, cur multa eiusdem speciei esse possint, quatenus cum forma totali est re identica, ratione distincta. 45. Eadem est ratio, cur multae species sub eodem genere esse possint. 46. Aristoteles hic intelligit quantum realiter identicum cum forma totali.

1. Forma – *μορφή* – substantiae corporeae vocatur id, quod cum materia corporis corpus ipsum constituit. Ideo dicitur[173]: *„φανερὸν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσί, καὶ γεγόνασι μὴ κατὰ συμβεβηβὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς“.*

(»Clarum igitur est, siquidem sunt causae et principia eorum quae naturaliter sunt, ex quibus primis sunt et facta sunt non per accidens sed unumquodque quod secundum substantiam dicitur, unumquodque fieri ex subiecto et forma.«)

Idem quandoque vocatur species — *εἶδος*, — sicut[174]: *ἔστι δὲ τὰ αἴτια τὰ περὶ τὴν ὕλην δύο, τό τε ποιοῦν καὶ τό πάθος, τὸ μὲν ποιοῦν ὡς ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ πάθος ὡς εἶδος“.*

(»Causae circa materiam duae sunt, efficiens et passio; efficiens tamquam id, unde motus, passio tamquam species.«)

---

[173] Phys. 1, 7; 190 b 17—20.

[174] Meteor. 4, 5; 392 a 27—29.

Ubi species intelligitur id, quod cum materia totum corpus constituit.

Quandoque autem *τὸ εἶδος* et *ἡ μορφὴ* — species et forma — non intelligitur pars, quae cum materia constituit corpus, sed tota essentia, ita ut idem intelligatur ac *τὸ τί ἦν εἶναι*.

Ita[175]: *„ἐν ἅπασι τοῖς φύσει καὶ τοῖς ἀπὸ τέχνης συνεστῶσι καὶ γεγενημένοις ἕτερόν ἐστιν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ μορφὴ καὶ μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης, οἷον τῆς σφαίρας ἕτερον τὸ εἶδος καὶ ἡ χρυσῆ καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα καὶ πάλιν τοῦ κύκλου ἑτέρα ἡ μορφὴ καὶ ὁ χαλκοῦς καὶ ὁ ξύλινος κύκλος· τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι λέγοντες σφαίρᾳ ἢ κύκλῳ οὐκ ἐροῦμεν ἐν τῷ λόγῳ χρυσὸν ἢ χαλκόν, ὡς οὐκ ὄντα ταῦτα τῆς οὐσίας.“*

(»In omnibus quae natura aut arte composita et facta sunt, aliud est ipsa secundum seipsam forma et mixta cum materia, puta pilae aliud est species ac aurea et aerea pila; et iterum circuli alia est forma ac aereus et ligneus circulus; dicentes enim quodquideratesse pilae aut circulo non dicemus in oratione aurum aut aes, tamquam non pertinentia haec ad substantiam.«)

Quare, cum Aristoteles de forma vel de specie elementi loquitur, semper quaerendum, quo sensu intelligatur, utrum tamquam pars an tamquam tota essentia.

Hic praeprimis quaeritur, quid Aristoteles sentiat de forma seu specie ut parte, quae sc. non praedicatur in recto de elemento, cuius est.

2. Iam initio huius capitis[176] dictum est ex Aristotelis sententia elementum, sicut et mixtum, non constare ex materia et forma substantiali, quae substantiam elementi constituant ita, ut differentiae elementorum quae enumeratur, ad totam substantiam se habeant ut condicio, ut forma substantialis induci possit aut ut proprietas quae ex tota substantia sequatur. Quare forma elementi ut pars, i. e. quae non intelligitur idem ac tota essentia vel natura, sunt differentiae, quae in definitionibus singulorum elementorum exhibentur. De harum igitur natura quaeritur.

Differentiae elementorum, quae ad materiam communem seu primam accedentes totum elementum constituunt, sunt contrarietates *„ἐναντιώσεις“*. Ita Aristoteles eas designat, declarando,

---

[175] De coelo 1, 9; 277 b 30 — 278 a 4.

[176] Cap. secundo, I. Quomodo elementum compositum sit.

quomodo elementum componatur[177]: *„πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δ' αἱ ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης, καὶ ψυχρότης, τρίτον δ ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα."*

(»Primum est corpus potentia sensibile principium, secundum sunt contrarietates, puta caliditas et frigiditas, tertium autem iam est ignis et quae talia sunt.«)

Atque quaerendo contrarietates non quascumque, sed quae speciem elementi constituant, dicit[178]: *„οὐ πᾶσαι αἱ ἐναντιώσεις σώματος εἴδη καὶ ἀρχὰς ποιοῦσιν, ἀλλὰ μόνον αἱ κατὰ τὴν ἀφήν· κατ' ἐναντίωσίν τε γὰρ διαφέρουσι, καὶ κατὰ ἁπτὴν ἐναντίωσιν."*

(»Non omnes contrarietates corporis species et principia efficiunt, sed solum quae quoad tactum, secundum contrarietatem enim differunt et quidem secundum tangibilem contrarietatem.«)

Atque ut has tandem statuit illas quatuor, quae ad alias et ad invicem reduci non possint: caliditas, frigiditas, siccitas, humiditas. Unumquodque elementum binas ex his, quae sibi invicem oppositae non sunt, habere, quem binarium communi nomine *σύζευξις*[179] — coniunctio sc. contrarietatum vocat.

Est[180]: *„τὸ μὲν πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὁ δ' ἀὴρ θερμὸν καὶ ὑγρόν, (οἷον ἀτμὶς γὰρ ὁ ἀήρ), τὸ δ' ὕδωρ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν, ἡ δὲ γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρόν".*

(»Ignis calidum quid et siccum, aer calidum et humidum, quasi vapor enim aer, aqua frigidum et humidum, terra frigidum et siccum.«)

3. Hae igitur contrarietates species elementorum efficiunt, sicut sc. differentia efficit speciem seu naturam vel essentiam totius. Suppositis enim iis, quae dicta sunt circa illam quaestionem, utrum in elemento ab Aristotele statuatur aliqua forma substantialis partialis, ad quam contrarietates specificae se habeant tamquam conditio aut proprietas resultans: contrarietates elementorum species eorum eo sensu efficiunt, quo anima Petri speciem eius efficit. Sicus anima Petri efficit, ut definitio hominis ei conveniat, seu ut habeat speciem seu naturam vel essentiam hominis, ita etiam contrarietates alicuius elementi efficiunt, ut illi corpori in quo sunt definitio illius elementi conveniat seu ut habeat essentiam illius elementi. Puta caliditas et siccitas ad

---

[177] De gen. et corr. 2, 1; 329 a 33—35.
[178] De gen. et corr. 2, 1; 329 b 8 b 10.
[179] ib. 2, 3; 330 a 31.
[180] ib. b 3—5.

materiam primam accedentes efficiunt, ut totum ita compositum sit ignis quoad suam essentiam sive naturam.

Nequit igitur ex illo »speciem efficere« probari speciem intelligi formam substantialem, quae sit pars totius substantiae ideoque de tota substantia negari possit, sicut anima non est homo.

4. Quia tamen tota substantia etiam abstracte concipi potest, ita ut neque tamquam universalis neque singularis cogitetur, ideo contrarietates etiam illam substantiam abstracte consideratam efficiunt. Iamvero haec substantia abstracte seu absolute considerata de substantia singulari in recto praedicatur ideoque ut in singulari existens concipitur. Quare substantia seu essentia abstracte vel absolute considerata tamquam aliquomodo incompleta et aut differentiis dependens concipi potest.

Hoc igitur sensu sc. tamquam substantia absolute spectata, species seu forma ut aliqua substantia incompleta cum doctrina Aristotelis componitur. Atque ita quia abstractum qua tale solum in mente abstrahente existere potest, intelligitur speciem seu formam posse dici aliquam abstractionem: puta non contrarietates elementorum sunt abstractiones sed essentia elementorum absolute spectata, sicut in Petro non anima est abstractio, neque compositum ex corpore et anima, sed natura humana absolute spectata.

5. Forma igitur elementi ut pars coniunctio est duarum contrarietatum: in igne caliditatis et siccitatis, in aëre caliditatis et humiditatis, in aqua frigiditatis et humiditatis, in terra frigiditatis et siccitatis.

Cum unaquaque ex his coniunctionibus simul necessario conexa est gravitas quaedam aut levitas et quidem ita: ignis nullam gravitatem sed solum levitatem habet, terra autem solum gravitatem, aer et aqua et gravitatem et levitatem habent, verum ita, ut in aere levitas, in aqua gravitas praevaleat. Gravitas et levitas ab Aristotele concipiuntur ut vires motrices: gravitate corpus versus centrum mundi seu terrae, levitate opposita directione fertur, nisi impediatur. Quae omnia capite priore considerata sunt.[181]

---

[187] Artic. II. et III.

6. Ex his autem patet formam elementi ut partem, quatenus opponitur materiae primae, esse aliquid compositum.

Illae contrarietates, ex quibus forma elementi composita est, ab invicem separari possunt; nam ex elemento alio aliud fit eo, quod altera ex contrarietatibus coniunctis vincitur, altera manente[182]: *ὅταν μὲν γὰρ τοῦ ὕδατος φθαρῇ τὸ ψυχρὸν τοῦ δὲ πυρὸς τὸ ξηρόν, ἀὴρ ἔσται (λείπεται γὰρ τοῦ μὲν τὸ θερμὸν τοῦ δ' ὕδατος τὸ ὑγρόν), ὅταν δέ τοῦ μὲν ἀέρος τὸ ὑγρὸν τῆς δὲ γῆς τὸ ψυχρόν, πῦρ διὰ τὸ λείπεσθαι τοῦ μὲν τὸ θερμὸν τῆς δὲ τὸ ξηρόν, ἅπερ ἦν πυρός“.*

(»Cum enim corruptum fuerit aquae frigidum, ignis vero siccum, aer erit, relinquitur enim huius quidem calidum, adquae autem humidum; cum autem aeris humidum, terrae vero frigidum sc. corruptun fuerit, ignis sc. erit, quia relinquitur illius quidem calidum, huius autem siccum, quae ignis erant.«)

Relinquitur ergo in mutatione elementi alius in aliud altera ex contrarietatibus coniunctis; quare ex mente Aristotelis in novo elemento non solum materia sed etiam altera contrarietas eadem ac antea erat, manet, non solum similis nova fit.

Nihilominus ex mente Aristotelis dicendum est totam coniunctionem contrarietatum elementi alius desinere et alius incipere; nam ita etiam, cum ex homine nonmusico musicus fit, homo quidem manet, compositum autem, sc. homo nonmusicus non manet[183], sed novum compositum incipit, sc. homo musicus: *τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει), τὸ δὲ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει, οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν συγκείμενον, οἷον ὁ ἄμουσος ἄνθρωπος“.*

(»Id quod non est oppositum manet homo enim permanet, musicum et nonmusicum vero non permanet, neque id quod ex utroque compositum est, puta nonmusicus homo.«)

Ut ergo compositum aliquod desinat, sufficit ut unio tollatur, neque requiritur, ut ipsae desinant partes. Atque ita etiam forma elementi quae in coniunctione seu compositione contrarietatum consistit, desinit et quidem tota, etiamsi una tantum contrarietas desinit; nam quod remanet, iam non est eadem forma ac antea.

---

[182] De gen. et corr. 2, 4; 331 b 14—19.

[183] Phys. 1, 7; 190 a 18—21.

8. Forma etiam ita modificari potest, ut altera ex contrarietatibus aliquem gradum intensitatis amittat aut acquirat. Ita mixtionem Aristoteles declarat[184], ubi quatuor haec praesertim notanda ex iis quae dicit[185]: *„ἐστὶν καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον θερμὸν καὶ ψυχρον“.*

(»Est et magis et minus calidum et frigidum.«)

Alterum[186]: *„μιγνύμενα φθείρει τὰς ὑπεροχάς ἀλλήλων“.*

(»Quae miscentur, corrumpunt excessus quos aliud prae alio habet.«)

Tertium[187]: *„ἔσται δὴ μιχθέντων τἆλλ' ἐκ τῶν ἐναντίων ἢ τῶν στοιχείων, καὶ τὰ στοιχεῖα ἐξ ἐκείνων δυνάμει πως ὄντων, οὐχ οὕτω δὲ ὡς ἡ ὕλη“.*

(»Erunt ergo es iis quae mixta sunt, alia ex contrariis vel elementis, et elementa ex illis, quae aliquo modo potentia sunt, neque tamen ita sicut materia.«)

Id est: ex elementis fit mixtum, ex quo iterum elementa fieri possunt, non tamen ita sicut ex materia sed separatione.

Quartum[188]: *„τὸ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα κατὰ μεσότητα ποιοῦσι σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ τἆλλα“.*

(»Siccum et humidum et alia similia secundum medietatem faciunt carnem et ossa et alia.«)

In mixtione solum excessus contrarietatum corrumpuntur seu reprimuntur, non autem contrarietates totae; id quod supponit contrarietates esse aliquo modo divisibiles.

Quia autem destructo mixto eadem elementa cum iisdem contrarietatibus, quin denuo producantur, iterum apparent, illa exaequatio excessuum non in eo constat ut aliqua pars contrarietatis abscindatur, sed solum reprimatur quasi aliquid elasticum; aut ex natura elementi independentiam adepti emanat usque ad naturalem intensitatem.

9. Neque tantum gradus forma elementi ut pars admittit, sed etiam corrumpi seu dissolvi potest, sicut quando gutta vini decies millenis mensuris aquae infunditur, ex Aristotelis sententia forma a vini omnino solvitur, ita ut non maneat nisi sola aqua[189]: *„σταλαγμὸς οἴνου μυρίοις χοεῦσιν ὕδατος οὐ μίγνυται· λύεται γὰρ τὸ εἶδος καὶ μεταβάλλει εἰς τὸ πᾶν ὕδωρ“.*

---

[184] De gen. et corr. 2, 7; 334 b 8—20.
[185] De gen. et corr. 2, 7; 334 b 8—9.
[186] ib. 11—12.
[187] ib. 16—19.
[188] De gen. et corr. 2, 7; 334 b 29—30.
[189] De gen. et corr. 1, 10; 328 a 27—28.

(»Gutta vini decies millenis mensuris aquae infusa non miscetur; solvitur enim species et mutatur in totam aquam.«)

10. Et quoniam quod corrumpitur generatum est, quae sententia Aristotelis considerata est capite priore, ubi de generatione elementorum agebatur, etiam forma elementorum generari ab Aristotele dicitur[190]: *„οὔθ' αἱ ἕξεις οὔθ' αἱ τῶν ἕξεων ἀποβολαὶ καὶ λήψεις ἀλλοιώσεις εἰσίν, ἀλλὰ γίγνεσθαι μὲν ἴσως αὐτὰς καί φθείρεσθαι ἀλλοιουμένων τινῶν ἀνάγκη, καθάπερ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν οἷον θερμῶν καὶ ψυχρῶν ἢ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν, ἢ ἐν οἷς τυγχάνουσιν οὖσαι πρώτοις".*

(»Neque habitus neque abiectiones et acceptiones habituum, alterationes sunt, sed generari forte eos et corrumpi necesse est, quibusdam alteratis; sicut etiam speciem et formam, puta calidorum et frigidorum aut siccorum et humidorum, aut in quibus contingunt esse primis.«)

Atque hanc speciem seu formam generabilem et corruptibilem physicam vocat atque alicui alii speciei opponit, quae igitur non sit physica et corruptibilis et generabilis[191]: *„περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσί, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥςτε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω. περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ τῶν φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὕστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν".*

(»Circa illud autem quod secundum speciem et principium, utrum unum sit an multa et quod aut quae sunt, acurate definire primae philosophiae opus est; erga in illud tempus sepositum sit. De physicis vero et corruptibilibus speciebus in iis quae postea ostenduntur, dicemus.«)

11. Ergo alia est species illa de qua Aristoteles in Metaphysica seu prima philosophia tractat ac illa de qua in Physica seu philosophia secunda agit. Illa species de qua in Metaphysica agit, est incorruptibilis ideoque etiam ingenerabilis et indivisibilis et incomposita et aeterna; quae praedicata secundum Aristotelem necessario coniuncta sunt[192]: *„ἄτοπον δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν ἀϊδίων ὄντων, μᾶλλον δ' ἕν τι τῶν ἀδυνάτων".*

(»Absonum est et generationem facere aeternorum, potius aliquid impossibilium.«)

Et[193]: *„τὰ ἀΐδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα".*

(»Aeterna ingenerabilia et incorruptibilia sunt.«)

---

190 Phys. 7, 3; 246 b 13—17.

191 Phys. 1, 9; 192 a 34—b 2.

192 Met. N, 3; 1091 a 12.

193 Ethic. Nic. Z, 3; 1139 b 24.

Incomposita esse aeterna[194]: „ἆρα δυνατὸν τὰ ἀΐδια ἐκ στοιχείων συγκεῖσθαι;"

(»Numquid possibile est aeterna composita esse ex elementis?«)

Quod autem compositum non est, neque divisibile est.

Illa vero species, de qua in Physica agitur, est corruptibilis ideoque generabilis, composita, non aeterna, Nihilominus, quia et in physica conceptus metaphysicos adhibere potest, ipse dicit de specie illa incorruptibili non solum in Metaphysica tractari, sed tantum accuratius tractari — δι' ἀκριβείας διορίσαι; quare semper attendendum, quo sensu species de qua loquitur, intelligatur, utrum corruptibilis an incorruptibilis.

Atque diversae speciei diversa etiam materia seu subiectum respondet; nam aliud est subiectum, de quo species in recto praedicatur, aliud vero illud, de quo in obliquo praedicatur et quod ipsum quoque de alio in obliquo praedicatur. Ita species hominis est animal rationale seu homo, quae species de Petro in recto praedicatur: Petrus est animal rationale seu homo. Species autem corporis est anima, quia in corpore est, neque tamen in recto de corpore praedicari potest: corpus non est anima. Anima est etiam species Petri, neque tamen in recto de eo praedicabilis: Petrus non est anima.

De forma in recto de subiecto praedicabili loquitur Aristoteles, cum dicit[195]: „ἐστὶ τὰ εἴδη καὶ τὸ ζῷον ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ".

(»Sunt species etiam animal in homine et in equo.«)

Agitur hoc loco de problemate, utrum animal quod de homine et de equo ut identicum praedicatur (sc. homo est animal, et equus est animal), sit aliquid in se subsistens tamquam idea separata, an sit re identicum cum suo subiecto, sc. homine et equo. Atque hoc ultimum affirmatur, atque problema solvitur distinguendo substantiam seu essentiam universalem quae sit incorruptibilis, et particularem, quae corruptibilis sit.[196]

„ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὡς λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν

---

194 Met. N, 2; 1088 b 14—15.

195 Met. Z, 14; 1039 a 27.

196 Met. Z, 15; 1039 b 20—27.

ἔστι φθορά· καὶ γὰρ γένεσις· τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι· οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν· δέδεικται γὰρ ὅτι οὐθεῖς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ".

(»Quoniam substantia alia est totum et ratio, dico autem aliam quidem ita esse substantiam ut sit ratio cum materia simul sumpta, aliam autem ita, ut sit ratio universalis, illae quae ita dicuntur, earum est corruptio; est enim etiam generatio; rationis autem non est ita, ut corrumpatur, neque enim genratio, non enim generatur esse domum, sed esse hanc domum, sed sine generatione et corruptione sunt et non sunt; ostensum enim est neminem haec generare nec facere.«) ·

Ergo substantia universalis est incorruptibilis et ingenerabilis, particularis autem corruptibilis et generabilis. Iam vero substantiam universalem antea vocavit Aristoteles speciem, cum subiecto re identicam.

Eandem **substantiam universalem** seu **essentiam etiam formam vocat, quae a subiecto sola ratione distinguatur**[197]: *„ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνον καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς".*

(»Est substantia subiectum, alio quidem modo materia, dico vero materiam, quae cum non sit hoc aliquid actu, capacitate est hoc aliquid, alio autem modo ratio et forma; quod id quod hoc aliquid est, ratione separabile est. Tertium autem est id, quod ex his est, cuius solius generatio et corruptio est, et separabile simpliciter.«)

Id est: solum indviduum corpus (de corporibus enim agitur), simpliciter separabile est, ita ut non debeat praedicari de alio neque in recto neque in obliquo. Individuum tantum corpus generatur et corrumpitur. Constitutum autem est corpus individuum ex materia et ratione sive forma, quae ratione seu conceptu tantum separabilis est ab individuo; nam individuum est »hoc aliquid«.

Ergo secundum Aristotelem **individuum habet aliquam formam**, quae ab ipso nonnisi ratione distinguitur. Atque hanc sententiam Aristoteles etiam in Physica proponit, ubi in individuo, e. gr. in homine, speciem vel formam ab individuo ratione tantum distingui dicit[198]: *„τὸ γὰρ δυνάμει σὰρξ ἢ ὀστοῦν οὔτ' ἔχει πω τὴν ἑαυτοῦ*

[197] Met. H, 1; 1042 a 26—31.

[198] Phys. 2, 1; 193 a 36—b 8

φύσιν, πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, ὃ ὁριζόμενοι λέγομεν τί ἐστι σὰρξ ἢ ὀστοῦν, οὔτε φύσει ἐστίν. ὥστε ἄλλον τρόπον ἡ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον, τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστι, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος. καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις, τῆς ὕλης. ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει".

(»Id quod capacitate est caro aut os, neque suam naturam habet, priusquam accipiat speciem, quae secundum rationem est, quam dicimus, definientes quid sit caro aut os, neque natura est. Ergo alio modo natura fuerit eorum, quae in se principium motus habent, forma et species, non separabilis nisi secundum rationem. Id autem, quod ex his est, non est natura; sed (in rerum) natura, e. gr. homo. Atque magis haec natura est quam materia. Unumquodque enim tunc dicitur, quando actu est, potius quam quando capacitate«.)

Hic ab Aristotele eodem sensu adhibetur terminus »forma« ac »species«, atque ita ut significet totam essentiam individui, quae definitione individui corporis exprimitur, ergo significatur tota natura.

Ergo iam ab Aristotele terminus „forma" eodem sensu adhibetur ac a S. Paulo de Christo Domino dicitur[199]: *„ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβών"*.

(»Semetipsum exinanivit formam servi accipiens«.)

Ubi »forma servi« intelligitur tota natura humana, composita ex anima et corpore.

13. Atque haec distinctio inter formam, quae idem significat ac tota natura vel essentia, et inter aliam formam, quae non est tota natura vel essentia eius, cuius forma est, semper prae oculis habenda in diiudicandis iis quae ab Aristotele de forma eiusque subiecto seu materia dicuntur, quae pariter distinguitur duplex: totum, de quo forma ut essentia praedicatur, et pars, de qua forma non praedicatur in recto. Non eadem, quae de altera forma et materia dicuntur, de altera quoque valent.

Quod dicitur[200]: *„ἔστι δὲ τὰ αἴτια τὰ περὶ τὴν ὕλην δύο, τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάθος, τὸ μὲν ποιοῦν ὡς ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ πάθος ὡσ εἶδος".*

(»Sunt autem causae circa materiam duae, efficiens et passio, efficiens quidem ut id, unde motus, passio vero ut species.«)

---

[199] Phili. 2, 7.

[200] Meteor. 4, 5; 382 a 27—29.

valet de specie seu forma ut parte, non ut tota essentia seu natura; nam forma ut tota essentia est substantia[201]: *„ἡ οὐσία ἑτέρα τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως“.*

(»Substantia alia est totum et ratio dico autem alteram ita esse substantiam, ut sit simul cum materia comprehensa ratio, alteram vero rationem generatim.«)

Passio autem ab Aristotele opponitur substantiae[201]: *„λέγω δ' οὐσίας μὲν τά τε ἁπλᾶ σώματα, οἷον πῦρ καὶ γῆν* etc. *πάθη δὲ καὶ ἔργα τάς τε κινήσεις τὰς τούτων ἑκάστου* etc.“.

(»Dico substantias quidem simplicia corpora, puta ignem et terram etc., passiones autem et opera motus uniuscuiusque horum etc.«)

Similiter, quod forma dicitur esse aliquid accidentale — *συμβεβηκός* — respectu materiae[203]: *„ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός“.*

(Privatio et contrarietas accidens est.«)

Et tamen etiam privatio aliquo modo forma seu species est[204]· *„ἡ ἄρα μορφὴ φύσις. ἡ δέ γε μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν“.*

(»Forma igitur natura est, forma vero et natura duplici modo dicitur; nam etiam privatio aliquo modo species est.«)

Forma ut pars est principium illud, quo elementum agit et patitur; nam, ut dicitur[205]: *„δεῖ δὲ ποιητικὰ εἶναι ἀλλήλων καὶ παθητικὰ τὰ στοιχεῖα· μίγνυται γὰρ καὶ μεταβάλλει εἰς ἄλληλα“,*

(»Oportet in invicem agere et ab invicem pati posse elementa; miscentur enim et in invicem mutantur.«)

14. Iam vero activitas elementi alterius in alterum in eo consistit, quod eius contrarietas oppositam contrarietatem alterius elementi vincit; passivitas vel pati autem in eo, quod contrarietas altera ab altera vincitur; id quod patet ex omnibus iis, quibus Aristoteles generationem et corruptionem elementi[206] et mixti[207] explicat.

---

[201] Met. 2, 15; 1039 b 20—22.
[202] De coelo 3, 1; 298 a 29—b 1.
[203] Phys. 1, 7; 190 b 27.
[204] Phys. 2, 1; 193 b 18—20.
[205] De gen. et corr. 2, 2; 329 b 22—24.
[206] De gen. et corr. 2. 4.
[207] ib. 2. 7.

Quare forma physica est aliqua vis elementi, ut Aristoteles dicit, explicando generationem et corruptionem secundum naturam[208]: *„τούτων τῶν δυνάμεών ἐστιν ἔργον"*.

(»Harum virium est opus.«)

15. Forma physica ut pars est id, quo elementum actu est illud elementum, seu est eius *ἐντελέχεια* vel *ἐνέργεια*. Nam elementum, quatenus forma seu contrarietate alicuius alterius elementi caret, dicitur esse *δυνάμει* — potentia hoc alterum elementum, actu autem seu de facto illud primum elementum. Ita[209]; *„οὕτω δὲ καὶ ἀὴρ ἔχει πρὸς ὕδωρ· οἷον ὕλη γὰρ τὸ δὲ εἶδος, τὸ μὲν ὕδωρ ὕλη ἀέρος, ὁ δ' ἀὴρ οἷον ἐνέργειά τις ἐκείνου. τὸ γὰρ ὕδωρ δυνάμει ἀήρ ἐστιν, ὁ δ' ἀὴρ δυνάμει ὕδωρ"*.

(»Ita etiam aer se habet ad aquam; nam sicut materia est hoc autem species, aqua materia aeris, aer vero sicut actus quidam illius. Aqua enim potentia aer est, aer autem potentia aqua.«)

Hoc loco Aristoteles non explicat, quomodo hoc fieri possit sed postea hoc clarius esse futurum[210]: *„διοριστέον δὲ περὶ τούτων ὕστερον· ἀλλὰ διὰ τὸν καιρὸν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν, ἀσαφῶς δὲ νῦν ῥεθὲν τότ' ἔσται σαφέστερον"*.

(»Definiendum autem de his postea; sed propter acasionem oportet dicere, quod vero nunc non clare dictum est, tum erit clarius.«

Scilicet, quomodo aqua capacitate aer sit, et viceversa aer aqua patebit ex iis quae dicentur de generatione elementorum, ea enim generantur ex invicem. Quae omnia in capite priore huius inquisitionis exposita sunt, ita ut sufficiat referre ea, quibus breviter doctrinam suam hac in re Aristoteles comprehendit[211]: *„φαμὲν δὲ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν γίνεσθαι ἐξ ἀλλήλων, καὶ ἕκαστον ἐν ἑκάστῳ ὑπάρχειν τούτων δυνάμει, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων, οἷς ἕν καὶ ταὐτὸν ὑπόκειται εἰς ὃ ἀναλύονται ἔσχατον"*.

(»Dicimus ignem et aerem et terram ex invicem fieri, et unumquodque ex his inesse potentia, sicut etiam aliorum, quibus unum et idem subiectum est, in quod ultimum resolvuntur.«)

Scilicet, sicut aer ex aqua fieri potest, quia ex eadem materia ex qua modo aqa composita est, aer componi potest, ita ex iisdem lapidibus ex quibus modo domus composita est, pons componi potest, atque ita ex domo pons fieri potest, et in domo pons potentia inest et viceversa domus in ponte.

---

[208] Meteor. 4. 1; 378 b 29.

[209] Phys. 4, 5; 213 a 1—4.

[210] ib. 4—6.

[211] Meteor. 1, 3; 339 a 26 — b 2.

16. Ergo elementum in duplici statu esse potest: potentia — *δυνάμει*, et actu — *ἐντελεχείᾳ* vel *ἐνεργείᾳ*. Atque ita elemento utroque sensu esse convenit, quod ab Aristotele distinguitur[212]: *„λέγεται δὲ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ"*.

(»Dicitur ergo esse alterum potentia alterum actu.«)

Divisio entis in ens actu et ens potentia est una ex divisionibus entis, sicut etiam initio tractatus de actu et potentia dicitur[213]: *„ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὂν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας"*.

(»Quoniam dicitur esse aliud substantia aut quale aut quantum, aliud autem secundum potentiam et actum et factum; definiamus et de potentia et de actu.«

Altera est divisio entis secundum categorias, altera secundum actum et potentiam.

Potentia semper vocatur ab Aristotele *δύναμις*, expletio autem potentiae modo vocatur *ἐντελέχεια* modo *ἐνέργεια* aut etiam, quamquam rarissime, *ἔργον*. Ita praesertim in illo libro Metaphysicae[214], in quo data opera hos duos conceptus exponendos suscipit. Postquam enim divisionem entis modo allatam proposuit: *κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ τὸ ἔργον*, („secundum potentiam et actum et factum"), proponit sibi agendum de potentia et actu: *διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας"*.

Ergo hic *ἐντελέχεια* idem significat ac *ἔργον*, quia non commemorat *ἔργον* tamquam obiectum inquisitionis faciendae. Quamquam autem de *ἐντελέχεια* sibi agendum proposuit, tamen in tota inquisitione solum rarissime (ter) termino *ἐντελέχεια*, sed quasi (ca 43) semper *ἐνέργεια*; ergo hic *ἔργον* et *ἐντελέχεια* et *ἐνέργεια* idem significant.

Quid igitur intelligatur aliquod elementum esse potentia, patet ex generali divisione entis in ens actu et ens potentia, et ex applicatione illorum terminorum, cum de elementis agitur. Aristoteles dicit,[215] aquam potentia aerem esse; i. e. aqua de facto nunc aqua est, quia est corpus simplex frigidum et humidum; sed quia eius frigiditas a caliditate vinci potest, ita ut

[212] Phys. 3, 6; 206 a 14—15.
[213] Met. Θ 1; 1045 b 32—35.
[214] Met. Θ
[215] Phys. 4, 5; 213 a 3—4.

simul humidum maneat, elementum autem calidum et humidum aer est, ex aqua aer fieri potest. Cum autem frigiditas aquae a caliditate victa est, aqua iam desinit esse, sed nunc hoc elementum aer est de facto.

Ergo elementum aliquod actu est illud elementum, cuius contrarietates de facto habet et non solum habere potest. Cum autem contrarietates elementi sint eius forma physica ut pars, forma physica ut pars efficit ipsa sua praesentia, ut elementum sit actu hoc elementum ideoque etiam, ut definitio talis elementi huic elemento simpliciter tribui possit, i. e. sine restrictione addenda. Aqua simpliciter potest solum aqua, non autem aer vocari; sed aqua potest vocari aer secundum quid, quatenus ex aqua aer fieri potest. Ergo elementum aliquod actu est illud, cuius essentiam vel naturam habet, potentia autem est illud, cuius essentiam vel naturam nondum habet, sed capax est, ut accipiat.

Elementum igitur a forma sua physica ut parte etiam habet, ut sit definibile, sc. ut sit capax definitionis qua natura et essentia talis elementi exprimitur.

Quoniam elementum catenus est et ab Aristotele vocatur actu hoc elementum, quatenus contrarietates illius elementi de facto in eo inveniuntur, si contrarietates aliquo modo repressae seu diminutae sunt, elementum est quidem actu neque tamen simpliciter seu sine ulla restrictione. Ideo elementa in mixto, quia eorum contrarietates aliquo modo exaequatae sunt, non dicuntur ab Aristotele adesse simpliciter actu, neque simpliciter potentia, sed secundum quid[216]: *ἐπειδή ἐστι καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον θερμὸν καὶ ψυχρόν, ὅταν μὲν ἁπλῶς ᾖ θάτερον ἐντελελείᾳ, δυνάμει θάτερον ἔσται· ὅταν δὲ μὴ παντελῶς, ἀλλ' ὡς μὲν θερμὸν ψυχρόν, ὡς δὲ ψυχρὸν θερμὸν διὰ τὸ μιγνύμενα φθείρειν τὰς ὑπεροχὰς ἀλλήλων, τότε οὐθ' ἡ ὕλη ἔσται οὔτε ἐκείνων τῶν ἐναντίων ἑκάτερον ἐντελεχείᾳ ἁπλῶς. ἀλλὰ μεταξύ".*

(»Quoniam magis et minus calidum et frigidum est, quando simpliciter est alterum actu, potentia alterum erit; quando autem non perfecte omnino, sed sive calidum frigidum sive frigidum calidum eo quod, quae miscentur, excessus quos ad invicem habent corrumpunt, tunc neque materia erit, neque illorum contrariorum alterum actu simpliciter, sed intermedium.«)

---

[216] De gen. et corr. 2, 7; 334 b 8—13.

17. Ergo elementum est simpliciter actu, quando contrarietatem suam seu formam physicam perfecte possidet; quando autem non perfecte possidet, non est simpliciter actu; at quamdiu forma non omnino deest, elementum non est simpliciter potentia sed neque simpliciter actu est neque simpliciter potentia, sed utrumque secundum quid.

18. Unde etiam patet actum et potentiam non concipi ab Aristotele tamquam aliquid indivisibile. Ideoque actus apud Aristotelem non idem intelligitur ac existentia, neque potentia idem ac non existentia seu mera possibilitas; nam existentia non admittit plus et minus, sicut nec mera possibilitas.

De actu et potentia in elementis Aristoteles loquitur abstrahendo ab eorum existentia, sicut generatim in rebus explicandis ab eorum existentia abstrahitur. Res existentes sunt singulares, de singularibus autem secundum Aristotelem non est scientia[217]: *„τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ' ἄγνοιαν εἶναι ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις“.*

[»Substantiarum sensibilium singularum neque definitio neque demonstratio est, quia materiam habent cuius natura talis est, ut contingat esse et non esse; ideo omnia, quae particulariter sunt, corruptibilia sunt. Si ergo et demonstratio est necessariorum et definitio scientiam facit, neque contingit, sicut nec scientiam quandoque esse scientiam quandoque vero ignorantiam, sed opinio tale quid est, ita nec demonstrationem nec definitionem, sed opinio est de eo, quod alio modo esse potest: clarum est neque scientiam neque demonstrationem esse eorum (sc. quae particularia sunt).«]

Ergo actus et potentia, de quibus scientia agit, non referuntur ad res existentes qua tales, sed ad essentias rerum a singularitate et existentia abstractas.

Iam vero essentiae rerum intelliguntur ab Aristotele ut aliquid necessarium et ingenerabile et incorruptibile[218]: *„ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα*

---

[217] Met. Z, 15; 1039 b 27 — 1040 a 2.

[218] Met. Z, 15; 1039 b 20—27.

τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μέν ἐστι φθορά· καὶ γὰρ γένεσις· τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι· οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν· δέδεικται γὰρ ὅτι οὐθεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ".

(»Quoniam substantia alia est totum et ratio, dico autem alteram ita esse substantiam, ut sit cum materia comprehensa ratio, altera ut ratio generatim; quae igitur ita dicuntur, eorum est corruptio; nam etiam generatio, rationis autem non est ita, ut corrumpatur; neque enim generatio, non enim fit esse domum, sed hanc domum; sed sine generatione et corruptione sunt et non sunt; demonstratum est enim neminem haec generare neque facere.«)

Ergo obiecta illa, de quibus scientia agit, et in quibus actus et potentia distinguuntur, non sunt actus qua tales seu cogitationes vel repraesentationes; nam actus fiunt et desinunt; sed scientia agit de iis, quae actibus exprimuntur.

19. Etiamsi ergo scientia non est de rebus existentibus ut talibus, ideoque neque scientia de actu et potentia, tamen id ad quod refertur, et de quo actus aut potentia aut eorum compositio praedicatur, est aliquid obiectivum, quod non cogitando producitur, sed cui cogitatio conformari debet. Ita cogitari debet hominem componi ex anima et corpore, neque tantum de homine existente ita iudicatur, sed etiam de homine generatim seu absolute spectato, ideoque semper et ubique hoc iudicium valet. Neque propterea homo ex anima et corpore compositus est, quia ita cogitatur, sed propterea ita cogitari debet, quia ita compositus est. Utrum aliquid tale etiam existat necne, alia quaestio, a qua prior illa non dependet. Hunc realismum Aristoteles profitetur:[219] *„ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διαιρεῖσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσθαι δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα",*

(»Veritatem habt, qui id quod divisum est, divisum esse existimat, et quod compositum est, compositum esse; fallitur autem, qui contrarie se habet ac res.«)

---

[219] Met. Θ 10; 1051 b 3—5.

Id quod exemplo illustratur[220]: *„οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν“.*

(»Non enim propterea, quia nos vere existimamus te album esse, tu albus es; sed quia tu albus es, propterea nos, qui hoc dicimus, veritatem habemus.«)

20. Ergo secundum Aristotelem in omni vero iudicio conformamur ordini obiectivo seu rebus, quamquam plerumque non iudicamus de rebus existentibus ut existentibus, sed ab existentia abstrahimus; ideoque ordo obiectivus vel ordo rerum, ad quem veritas et falsitas, actus et potentia, materia et forma, substantia et accidens, componi et dividi, generari et corrumpi refertur, non est identificandus cum ordine rerum existentium; neque esse plerumque significat existere, id quod summi momenti est prae oculis habere in diiudicanda sententia Aristotelis.

Ita praesertim, cum forma ex mente Aristotelis suo subiecto conferat esse. Nam, ut in prioribus[221] consideratum est, in omni fieri, sive simpliciter dicto sive secundum quid, subiectum habetur, quod est *μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός* — nonens secundum accidens, ideoque etiam materia est nonens secundum accidens, ita ut distinguatur a privatione, quae est nonens secundum seipsam[222]: *„ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς“.*

(»Nos enim materiam et privationem aliud esse dicimus, et harum alterum nonens esse secundum accidens, materiam, privationem autem secundum seipsam, et alteram propemodum substantiam quodammodo esse, materiam, privationem vero nequaquam.«)

Eo autem, quod ad materiam forma accedit, ex materia fit aliquod ens. Ita in elementis ad materiam accedit contrarietas atque sic elementum habetur[223]: *„πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δ' αἱ ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης, καὶ ψυχρότης, τρίτον δ ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα.*

---

220 ib. 6—9.

221 Cap. primo art. III.

222 Phys. 1, 9; 192 a 3—6.

223 De gen. et corr. 2, 1; 329 a 33—35.

(»Primum est id, quod est potentia corpus sensibile, principium, secundum vero contrarietates, dico e. gr. caliditas et frigiditas, tertium autem iam est ignis et aqua et alia similia.«)

Contrarietates sua unionione cum subiecto efficiunt, ut illud subiectum, quod antecedenter ad hanc unionem erat nonens secundum accidens, sc. quatenus hac forma carebat, iam sit ens secundum accidens, sc. quatenus hanc formam habet: subiectum formae praeexistens accipit per formam aliquod esse accidentale seu adventitium.

22. Totum autem, quod compositione materiae et formae oritur, per formam accipit esse primum, ideoque non accidentale seu adventitium; nam totum qua tale antea non erat, sed solum subiectum seu materia erat antea. Ita etiam totum qua tale desinit esse, si forma separata fuerit, etiamsi subiectum permanet, sicut nonmusicus homo qua tale compositum desinit, cum idem homo musicus fit, sicut Aristoteles dicit:[224] *„τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει), τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει, οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν συγκείμενον, οἷον ὁ ἄμουσος ἄνθρωπος“.*

(»Id quod non est oppositum, permanet homo enim permanet, musicum autem et nonmusicum non permanet, neque id, quod ex utroque compositum est, puta nonmusicus homo.«)

Verum quia non omne compositum substantia est, sed aliud compositum est substantia, aliud autem substantia cum accidente, non omnis forma quae composito qua tali dat esse, dat esse substantiale. Esse substantiale forma composito confert, cum compositione ex subiecto et forma nova substantia habetur, ita ut de composito iam non eadem definito valeat ac ante compositionem valebat de subiecto. Ita:[225]

„ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικὸς γινόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι“.

(»Homo enim permanet, cum musicus fit, homo et est.«)

Quando autem ad aes accedit certa figura, id quod hac compositione habetur, non est aes, sed statua ex aere facta seu aerea. Ita Aristoteles sentit, cum varios modos enumerat, quibus aliquid simpliciter seu quoad ipsam substantiam fiat[226]. *„γίγνεται δὲ τὰ γιγνόμενα*

[224] Phys. 1, 7; 190 a 18—21.

[225] ib. a 10—11.

[226] ib. b 5—9.

ἁπλῶς τὰ μὲν μετασχηματίσει, οἷον ἀνδριὰς ἐκ χαλκοῦ, τὰ δὲ προσθέσει, οἷον τὰ αὐξανόμενα, τὰ δ' ἀφαιρέσει, οἷον ἐκ τοῦ λίθου ὁ Ἑρμῆς, τὰ δὲ συνθέσει, οἷον οἰκία, τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην".

(»Fiunt autem ea quae simpliciter fiunt, quaedam transfiguratione, puta statua ex aere; quaedam additione, puta ea quae crescunt, quaedam ablatione, puta ex lapide Hermes; quaedam compositione, puta domus; quaedam alteratione, puta ea quae mutantur secundum materiam.«)

Interest igitur inter compositum et compositum: si quaeritur, quid sit musicus, repondetur eum esse hominem sicut et antea, neque eum ex homine musicum factum esse; quodsi quaeritur, quid sit statua, non respondetur eam esse aes, sed ex aere factam statuam.

23. Simili modo, quo forma physica subiecto suo confert esse, confert etiam speciem et cognoscibilitatem. Nam speciem conferre intelligitur esse internam rationem, cur haec potius quam alia definitio in illo composito verificetur. Ita in igne caliditas et siccitas, quae ad materiam accedunt, ratio sunt, cur potius ignis dicendum sit totum illud compositum quam aqua aut aliquod aliud elementum. Ideo forma physica ut pars ab Aristotele dicitur speciem efficere, sicut cum dicit non omnes contrarietates speciem efficere, sed solum illas quae referantur ad tactum:[227]

„φανερὸν ὅτι οὐ πᾶσαι αἱ ἐναντιώσεις σώματος εἴδη καὶ ἀρχὰς ποιοῦσιν, ἀλλὰ μόνον αἱ κατὰ τὴν ἀφήν".

(»Clarum est non omnes contrarietates corporis species et principia facere, sed solum quae secundum tactum.«)

Iam vero eo ipso quod subiectum per formam suam speciem habet, ita ut determinata definitio in toto verificetur, etiam suam cognoscibilitatem ab eadem forma habet. Nam cognoscere hic intelligitur idem ac scire, ergo cognoscibilitas idem ac scibilitas. Quid autem significet »scire«, ita Aristoteles declarat:[228] *„εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστι ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία".*

[227] De gen. et corr. 2, 2: 329 b 8—10.

[228] Met. Z, 1; 1028 a 36 — b 4.

(»Scire tunc unumquodque maxime putamus, quando, quid sit homo aut ignis, scimus, potius quam quando qualitatem aut quantitatem aut ubi, quoniam et horum ipsorum tunc unumquodque scimus, quando quid sit quantitas vel qualitas novimus. Atque ideo illud, quod olim et nunc et semper quaeritur et dubitatur, est, quid sit id quod est, hoc est, quae sit substantia.«)

Quoniam igitur novisse aliquid, est scire quid illa res sit, res aliqua, ut sit cognoscibilis, aliquam quidditatem habere debet. Ergo ab eodem a quo res quidditatem suam habet, et eodem modo quo quidditatem habet, etiam cognoscibilitatem habet, et idem quod quidditatem habet, etiam cognoscibilitatem habet.

24. Id autem quod per formam physicam accipit esse seu quidditatem, est quidem materia illa, quae in prioribus huius inquisitionis vocata est »materia ut pars«, de qua scilicet forma nequit praedicari in recto; verum illa materia, cum sit nonens solum secundum accidens, etiam per formam solum aliquid accidentale accipit, ideoque etiam solum accidentaliter cognoscibilis fit. Sed id, quod per formam simpliciter quidditatem habet, est totum ex materia et forma ut partibus compositum. Sicut in homine non corpus accipit et habet animam neque corpus per animam fit homo, sed anima est extra essentiam corporis ideoque ipsi accidentalis, sed per animam homo est homo: ita etiam in elemento subiectum ut pars per formam ut partem solum accidentaliter accipit quidditatem et cognoscibilitatem, simpliciter autem subiectum ut totum seu elementum qua tale. Ignis est calidus et siccus, non materia ignis est calida et sicca. Quare, cum cognoscitur hoc calidum et siccum, ignis cognoscitur, non materia; sed sicut materia ignis est ignis accidentaliter, ita etiam, quando ignis cognoscitur, eius materia accidentaliter cognoscitur. Idem hic habetur ac in cognitione partium, quando totum cognoscitur: sc. quando totum cognoscitur, cognoscuntur etiam eius partes quatenus partes sunt, ideoque non primario seu per se, sed secundario seu per accidens, nam si quaeritur, quid cognoscatur, non quaeritur quae partes sed quod totum cognoscatur, ideoque non sumus contenti, quando quis nobis partes tantum enumerat, quin dicat, quid sit illud totum, cuius illae partes sunt.

25. Forma vero ut totum subiecto suo omnia confert, quod ipsum habet; nam haec forma totalis est illa, quae exprimitur definitione totius. Ita forma partialis Petri est anima sed Petrus non est anima sed habet animam; Petrus autem est compositum ex corpore et anima sive homo. Hoc compositum est natura vel forma totalis seu simpliciter dicta, quae cum suo subiecto realiter identica est et propterea de ipso in recto praedicatur. Hoc sensu intelligitur forma, vel species ab Aristotele, cum dicit:[229]

„τὸ γὰρ δυνάμει σὰρξ ἢ ὀστοῦν οὔτ' ἔχει πω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, ὃ ὁριζόμενοι λὲγομεν τί ἐστι σὰρξ ἢ ὀστοῦν, οὔτε φύσει ἐστίν. ὥστε ἄλλον τρόπον ἡ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον. τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστι, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος. καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ὕλης ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει“.

(»Id quod potentia caro est aut os, nondum suam naturam habet, antequam suam speciem accipiat quae secundum rationem est, quam definientes dicimus, quid sit caro vel os, neque natura est. Ergo alio modo natura fuerit eorum, quae in se ipsis principium motus habent, forma et species, quae non est separabilis nisi secundum rationem. Id autem quod ex his est, natura non est, sed natura, puta homo. Et potius haec natura est quam materia. Unumquodque enim tunc dicitur, quando actu est, potius quam quando potentia.«)

Iam vero forma vel species intellecta tamquam totum, subiecto suo confert omnia, quae ipsum habet; nam haec forma est totum id, quod definitione huius subiecti exprimitur, seu est essentia vel substantia vel quidditas subiecti, sicut tota essentia hominis in eo consistit, quod est compositum ex corpore et anima rationali.

26. Atque ita forma totalis subiecto confert totum esse simpliciter dictum vel substantiale. Et quia esse accidentale supponit esse substantiale, eo quod omnia accidentia de substantia praedicantur:[230]

„διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς καθ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου, τὰ δ' ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας“.

---

[229] Phys. 2, 1; 193 a 36 — b 8.

[230] Phys. 1, 7; 190 a 35—b 1. cf. Met. Z, 1; 1028 a 10—20.

(»propterea quod sola substantia de nullo alio obiecto praedicatur, alia autem omnia de substantia.«)

Propterea **subiectum nullum esse neque substantiale neque accidentale sine forma totali habere potest.** Atque ita intelligitur illud[231]: *„εἰ τὰ ἔσχατα ληφθείη, ἡ μὲν ὕλην οὐθὲν ἄλλο παρ' αὐτήν, ἡ δ' οὐσία οὐθὲν ἄλλο ἢ λόγος"*.

27. (»Si extrema sumantur, materia nihil aliud est praeter ipsam, substantia autem nihil aliud atque ratio.«)

Id est: ultimum subiectum, de quo tota forma in recto praedicatur, secundum se est solum subiectum; nam quod de subiecto praedicatur, non est subiectum sed forma; substantia autem subiecti est id, quod ipsum est, est autem id quod in recto de ipso praedicatur; praedicatur autem ita quidditas seu ratio. Atque eodem modo etiam patet hoc aliud:[232]

„ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ".

(»Est, sicut dictum est, et ultima materia et forma idem, et potentia, alterum vero actu.«)

In hoc textu supplenda esse inter *καὶ* et *δυνάμει* verba *τὸ μὲν* patet ex iis quae sequuntnr: *τὸ δ' ἐνεργείᾳ*; nam *τὸ δὲ* supponit *τὸ μέν*; oppositio autem ex Aristotelis mente est inter *δύναμις* et *ἐνέργεια*.

28. Quaniam ergo **ultima materia et forma idem sunt**, ultima materia et forma e. g. in homine non intelliguntur corpus et anima, sed subiectum et forma totalis vel essentia: Petrus est homo.

Neque tamen illa identitas est rationis, sed solum realis, ratione autem distinguuntur[233]: *„ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον"*.

(»Forma et species, quae non est separabilis nisi secundum rationem.«)

Est scilicet inter ultimam materiam et formam eadem distinctio ac inter individuum et naturam eius individuatam: natura potest cogitari ita, ut abstrahatur ab eius individuatione.

Quod igitur subiectum totale seu ultimum omne esse a forma totali habere dicitur, valet de illo esse, quod a subiecto ratione distinguitur.

---

[231] Meteor. 4, 12; 190 a 5—6.

[232] Met. H, 6; 1045 b 17—19.

[233] Phys. 2, 1; 193 b 4—5.

29. Iam vero, quia forma ratione a subiecto distinguitur, subiectum accidentale est, accidentale sensu logico non metaphysico; i. e. subiectum non inhaeret formae, sicut accidens substantiae; sed *subiectum accidentaliter se habet respectu formae, quatenus forma abstracte cogitari potest sine subiecto.*

Non igitur affirmatur substantiam individuam compositam esse ex substantia et accidente, quod indigeat subiecto inhaesionis. Atque hoc sensu Aristoteles dicit Calliam per accidens esse hominem:[234]

„ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστιν γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων, πλὴν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων, ᾧ συμβέβηκε καὶ ἀνθρώπῳ εἶναι".

(»Experientia est particularium cognitio, pars autem universalium, actiones vero et generationes omnes circa particulare sunt; non enim hominem sanat medicus, nisi per accidens, sed Calliam aut Socratem aut aliquem alium ex iis, qui ita vocantur, cui accidit et hominem esse.«)

Agitur de accidente respectu conceptuum: homo non necessario cogitatur ut Callias aut Socrates, et propterea homo per accidens est Callias aut Socrates.

30. Quia, ut iam antea ex Aristotele expositum est,[235] id quod cognoscitur per se, est essentia seu substantia vel quidditas, huic autem subiectum accidentale est, *subiectum per accidens cognoscitur.* Ita, quando Callias aut Socrates cognoscitur, per se cognoscitur homo, qui de utroque in recto praedicatur, per accidens autem subiectum ipsum Callias aut Socrates.

31. *Forma totalis*, quia est id, quod subiectum non solum esse potest, sed etiam est, *est eius actus, et quidem substantialis*, quia non est accidens; estque actus *totalis* substantialis, quia non partem tantum sed totam substantiam constituit, ita ut in recto de subiecto praedicetur, sicut patet ex iis, quae antea allegata sunt.[236]

---

234 Met. A, 1; 981 a 15—20.
235 Phys. 2, 1; 193 a 36 — b 8.
236 Phys. 2, 1; 193 a 36 — b 8.

32. Unde etiam patet non posse idem subiectum habere plures actus totales, seu non posse unam substantiam constare ex pluribus substantiis quae sint in ea actu, sicut dicit Aristoteles[237]: „ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ

(»Impossibile namque est substantiam ex substantiis esse, quae insint ut actu.«)

Nam si unum subiectum haberet plures actus totales, de eodem subiecto valerent diversae, oppositae definitiones; id quod esse nequit. Idem igitur sensus est huius effati, ac illius[238]: „ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἕν ἐστι τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν. ὥστ' εἰ πλείους ἔσονται τοῦ αὐτοῦ ὁρισμοί, ταὐτὸν ἔσται τῷ ὁριζομένῳ τὸ εἶναι ὅπερ καθ' ἑκάτερον τῶν ὁρισμῶν δηλοῦται. ταῦτα δ' οὐ ταὐτά ἐστιν, ἐπειδὴ οἱ ὁρισμοὶ ἕτεροι".

(»In unoquoque entium unum est esse quod est; ergo, si plures erunt eiusdem definitiones, idem erit definienti illud esse, quod secundum utramque definitionem patefit. Haec autem non sunt eadem, quoniam definitiones diversae sunt.«)

Id est: diversae definitiones, quae sc. de invicem negari possunt, nequeunt de eodem ente praedicari.

Ita etiam intelligitur illud[239]: „ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει".

33. (»Actus enim separat«.)

Actus totalis separat, ita ut duo actus totales non possint esse in eodem subiecto, de quo in recto praedicentur.

Non igitur in his effatis actus intelligitur existentia, sed forma totalis seu essentia: non negatur lapides in domo, quae ex iis composita est, existere, sed negatur idem cuius essentia seu quidditas est domus, posse simul esse aliquid aliud, quod non sit domus. Lapides existunt quidem in domo, neque tamen sunt domus, sed ex iis domus composita est, seu lapides non sunt id quod, sed id ex quo est domus. Definitio domus non praedicatur de lapidibus qua talibus, sed de composito ex lapidibus.

Ex eadem etiam ratione intelligitur, cur Aristoteles consentiat Democrito dicenti[240]: „ἀδύνατον ἐκ δύο ἓν ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι".

(»Impossibile est ex duobus unum aut ex uno duo fieri.«)

---

[237] Met. Z, 13; 1039 a 3—4.

[238] Topic. 6, 4; 141 a 35 — b 1.

[239] Met. Z, 13; 1039 a 7.

[240] Met. Z, 13; 1039 a 9—10.

Ut enim Aristoteles ibidem annotat, id non affirmatur nisi de substantiis[241]: *„τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἄτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ"*.

(»Magnitudines enim illas indivisibiles, substantias rerum facit«.)

Id est: Democritus in sua suppositione recte dicit neque ex duobus unum neque ex uno duo fieri posse; supponit enim illa indivisibilia corpuscula, quae atomi vocantur, esse id quod res corporeae sunt seu esse substantias vel essentias rerum vel actus totales rerum; iam vero neque possunt duo actus totales de eodem in recto praedicari, neque de illo eodem de quo modo hic unus actus totalis praedicatur, umquam duo actus totales praedicari poterunt.

Et propterea Aristoteles non commemorat ullam ex illis quaestionibus, quae iis solvendae sunt, qui dicunt ex duobus existentibus non posse fieri unum existens, quaeritur sc. praesertim cur destructo toto eadem semper appareant, ex quibus antea compositio facta est, utrum corpus coeleste an aether an aliquid aliud haec eadem iterum producat. Sed ex illa doctrina Democriti quam ipse approbavit, difficultatem infert contra possibilitatem definitionis rerum:[242]

„ἔχει δὲ τὸ συμβαῖνον ἀπορίαν. εἰ γὰρ μήτε ἐκ τῶν καθόλου οἷόν τ' εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν διὰ τὸ τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν, μήτ' ἐξ οὐσιῶν ἐνδέχεται ἐντελεχείᾳ εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν σύνθετον, ἀσύνθετον ἂν εἴη οὐσία πᾶσα, ὥστ' οὐδὲ λόγος ἂν εἴη οὐδεμιᾶς οὐσίας. ἀλλὰ μὲν δοκεῖ γε πᾶσι καὶ ἐλέχθη πάλαι ἢ μόνον εἶναι οὐσίας ὅρον ἢ μάλιστα˙ νῦν δὲ οὐδὲ ταύτης. οὐδενὸς ἄρ' ἔσται ὁρισμός˙ ἢ τρόπον μέν τινα ἔσται, τρόπον δέ τινα οὔ. δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐκ τῶν ὕστερον μᾶλλον".

(»Habet id quod accidit, aliquam difficultatem. Si enim neque ex universalibus ulla substantia esse potest, quia tale quid, non hoc aliquid significant, neque ex substantiis possibile est esse actu ullam substantiam compositam, incomposita esset substantia omnis, ita ut neque ratio sit ullius substantiae. Iam vero videtur omnibus et dictum est pridem aut solius substantiae esse definitionem aut imprimis; nunc autem neque huius. Nullius itaque rei erit definitio; aut quodammodo erit, quodammodo non. Clarum autem erit id quod dicitur, ex iis quae postea sequentur, magis.«)

---

[241] ib. 10—11.

[242] Met. Z, 13; 1039 a 14—23.

35. Sc. illa distinctio, posse substantiam quodammodo definiri et quodammodo non, declaranda manet, et declaratur postea[243] distinguendo duplicem substantiam, alteram quae sit ratio in materia, alteram quae sit sola ratio: hanc ultimam, non autem illam priorem definiri posse. Ratio igitur hic idem intelligitur ac essentia seu quidditas, nam haec est quae definitur:[244]

„ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος“.

(»Est definitio quidditatis oratio.«)

Materia autem hic intelligitur subiectum, de quo essentia in recto praedicatur.

Atque idem respondendum ad quaestionem, utrum de rebus individuis et existentibus scientia haberi possit.

36. Ex eo, quod forma totalis est quidditas sui subiecti, intelligitur etiam eam esse naturam subiecti ideoque rationem eius activitatis et receptivitatis seu passivitatis.

37. Eadem forma totalis abstracte vel absolute spectata est incorruptibilis, nam quod corrumpi potest, existit, quod autem existit, non est nisi singulare sive particulare: non homo generatim spectatus, sed hic aut ille in quo quidditas hominis est, moritur, seu in exemplo quo Aristoteles utitur: non domus generatim spectata fit sed haec aut illa[245]:

„ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά· καὶ γὰρ γένεσις· τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι· οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾶ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ)“.

(»Quoniam substantia altera est totum et ratio, dico autem alteram ita esse substantiam, ut sit cum materia comprehensa ratio, alteram autem ita, ut ratio generatim, quae igitur ita dicuntur, harum quidem est corruptio, nam etiam generatio; rationis autem non est ita, ut corrumpatur; neque enim generatio, non enim fit id quod est domus generatim, sed quod est haec domus.«)

---

[253] Met. Z, 15.

[244] Met. Z, 5; 1031 a 12.

[245] Met. Z, 15; 1039 b 20—25.



Sv. Teodor Studita i II. Nicejski sabor.

Dr. Fra. A. Guberina.

Pitanje, što je sv. Teodor Studita[1] († 826.) mislio o vaseljenosti II. nicejskog sabora važno je za kat. teologiju s dvostrukog razloga: a) tu ćemo vidjeti, što su monasi VIII. i IX. v., čiji je pretstavnik bio sv. Teodor, mislili o vlasti rimskoga biskupa nad sveopćim saborom; b) rasvijetlit ćemo držanje naših sv. apostola Ćirila i Metoda prema rimskome primatu, jer je poznato, da panonska legenda spominje samo šest sveopćih sabora.[2]

U koliko sam mogao opaziti povjesničari i bogoslovi općenito tvrde, da Teodor u ovoj stvari nije bio sebi dosljedan. U početku svojega javnoga rada nijekao bi vaseljenost ovome saboru, dok bi je poslije priznao.[3] Mislim, da ovo ipak nije tako sigurno. Ja sam mišljenja, da je Teodor u bitnosti ostao sebi dosljedan; njegova bi promjena bila više akcidentalne, nego bitne naravi.

Iznijet ćemo sve tekste, u kojima Teodor spominje II. nicejski sabor, da nam cijeli problem bude jasniji.

1. — Sv. Teodor Studita se rodio od odličnih roditelja g. 759. u Carigradu. Otac mu je bio porezni činovnik. Pri koncu je svoga života sa svojom suprugom postao redovnik. Teodor je još od mladih godina bio podučavan u knjizi. Osobito ga je zanimala filozofija i bogoslovlje. Na poticaj svoga strica sv. Platina posta monah. U redovništvu se isticao svojom poniznosti i razboritosti. Njegov mu je stric povjerio zadaću, da

---

[1] U »Glasniku sv. Ćirila i Metoda« br. 3. 1925. i »Novoj Reviji« g. III. br. 3. str. 282—4 ukratko sam orisao nauku sv. Teodora o crkvi.

[2] Grivec: Pravovernost sv. Cirila in Metoda, 11 ss.

[3] Hergenröther: Photius, I. str. 255; Grivec, op. c. 15.

se stara oko pridignuća pale redovničke discipline. G. 788. bio je od patrijarha Tarazija zaređen za svećenika. G. 794. braća ga izabraše svojim starešinom, što i osta sve do smrti.

Teodor je bio tvrd značaj. Pred poteškoćama nije uzmicao. Cijeli je gotovo njegov život neprestana borba protiv cezaropapizma bizantinskih careva i auličkih biskupa. Najprvo je ustao protiv cara Konstantina VI., koji je otpustio svoju zakonitu ženu i vjenčao Teodorovu rodicu Mariju. Taj njegov otpor stao ga je progonstva. Kad je Konstantinov nasljednik Nicefor rehabilitirao svećenika Josipa, koga je Tarazije patrijarha deponirao, jer je vjenčao Konstantina VI. s Marijom, Nicefor rehabilitirao svećenika Josipa, koga je Tarazije patrijarha Nicefor. Ova je borba poznata u povijesti pod imenom »mehianska afera«. Teodor je bio poslan u progonstvo i u tamnicu bačen. G. 811. poginu car Nicefor u boju; novi car Mihael I. pozva Teodora iz progonstva, Josipa deponira, a Teodor se srdačno izmiri s patriarhom Niceforom. Nasljednik Mihaelov, Leon IV. Armenac, opet pokrenu ikonoklaško pitanje. Nasta silno progonstvo pravovjernih. Ovi se okupiše oko Teodora. Teodor je bio silno progonjen, bacan iz mjesta u mjesto, iz tamnice u tamnicu. Kad je god. 820. Leon poginuo i pravovjernima je nešto odlanulo. Nu Teodor nije za dugo uživao primirja. Satrven bolima umre 826.

I. Monahu Arseniju piše: »Rim to nipošto nije potvrdio (t. j. rehabilitaciju svećenika simonično ređenih), niti je taj sabor općenitim smatrao, nego samo mjesnim. Niti su tu sjedili zamjenici ostalih patrijarha. Rimski su poslanici zbog drugih posala, a ne sabora, tamo bili poslani«. (P. G. v. 99. 1044 c, d).

II. Ikonoklastični sabor Leona IV. (814.) nastojao je, »da uništi drugi sv. nicejski sabor«. (1116 d)

III. Teoktist monah, ako želi dokazivati, da je pravovjeran, mora, osim ostalih dogmata, ispovijedati, da se svete slike imaju štovati »kako je to definirano u II. nicejskom saboru«. (1528 d)

IV. Nakon što je naveo razne dokaze za ikonofiliju, navodi i onaj iz »drugog nicejskog sabora (koji kaže): »»Onaj, koji časti sliku, časti u njoj onoga, koga slika predstavlja««. (1592 c)

V. Ikonoklasti, koji zabacuje II. nicejski sabor, ovako Teodor odgovara: »Evala, baš je tako! Nego onda osuđuje i sljedbenike prvog sveopćeg sabora, koji naučaju, da se Hrist kao čovjek može slikati«. (473 b, c)

VI. Monahu Nikoli dokazuje, da sinoda u Blaherni[4] nema
slike. (Cf. Pargoire, L'eglise bizantine. str. 256).
dogmatičkog auktoriteta, jer je bila poslije trulanskog sabora (691.), koji brani ikonofilsku nauku, a suviše je (sinodu u Blaherni) i patrijarsi zabacuju, dok naprotiv nemaju nikakove poteškoće da priznadu drugi nicejski sabor, u koliko se slaže s trulanskim.[5] (1305 b)

VII. U panegiriku na sv. Platona, priča Teodor, kako je ovaj bio prisutan na saboru, koji se protiv ikonoklasta 786. držao u crkvi 12 apostola. Taj su sabor pobunjeni heretici razjurili, a »kroz kratko vrijeme (Plato) se našao na II. nicejskom saboru«. (828 b)

VIII. Piše jeruzolimskom patrijaru, da nova ikonoklaška sinoda (814.) Lava IV. »slavi onu staru bezbožničku (u Blacherni), a osuđuje pravovjernu« (u Niceji). (1161 c)

IX. Zloća se ikonoklasta vidi odatle, što su zakonitog patrijara (Nicefora) skinuli, a na njegovo mjesto postaviše heretika i »anatemaziraše sinodu u Niceji« (1481 a)

X. U svojoj vjeroispovijesti protiv ikonomaha, nakon što je izjavio, da drži »šest općenitih sabora i one mjesne, koji se s općenitima slažu« o nicejskom ovo govori: »I drugu svetu nicejsku sinodu priznajem, kao onu, koja pravovjerno dogmatizira nauku prve (nicejske sinode) i slaže se sa sinodom, koja je prije nje donijela odredbu o sv. slikama« (t. j. trulanskom) (473 d).

XI. U oporuci svojim učenicima čini ispovijest vjere, i u njoj o saboru veli: »Slijedim šest svetih i ekumenskih sabora. I još onaj, koji se nedavno drugi put u Niceji sastao«. (1816 a)

XII. Pred biskupom nicejskim, Petrom, brani se od optužbe, kao da on (Teodor) ne bi Taraziju držao patrijarhom

[4] Sinoda, koju je 753. sazvao Konstantin Kompronim, da osudi sv.

[5] Bizantinci su davali trulanskoj sinodi važnost sveopćeg sabora, jer su je smatrali integralnim dijelom petoga i šestoga općenitog sabora. zato se obično zove »Quini-seksta« ili sinoda »poslije šeste«.

ni II. nicejski općenitim, veleći: »Tarazija brojimo među sv. oce. a II. nicejski sabor i pismeno i usmeno priznajemo sveopćim, i ako smo gdjekad, gdje ili komu drukčije odgovorili«. (1412 c)

XIII. U vjeroispovijesti, koju je carevima (Mihaelu II. i njegovom sinu) u ime svih pravovjernih poslao, nabraja pojedine sveopće sabore s njihovim definicijama. »Najposlije sedmi sabor slijedeći ostale, naučaje, da: jer su u jednome Hristu sva fizična svojstva dvovrsna, to se koliko je nevidljiv, ne može opisati, a opisljiv je, u koliko je vidljiv.« (1601 b)

XIV. Monahu Teodoru, koji je htio, da se ikonoklastima nametnu jednake kazne, kao i manihejcima, svetac odgovara, da to nije pravedno »jer drugi sveti i sveopći nicejski sabor, one, za koje je dokazano, da su bili ikonomahi, nije liječio kao manihejce«. (1516 a)

XV. Eremiti Teoktistu veli, da mora onako vjerovati, »kako su sv. Oci i sedam sv. ekumenskih sabora odredili«. (1528 c).

2. Ovo su svi dokumenti, koje sam u djelima sv. Teodora o II. nicejskom saboru mogao da nađem. Sigurno nam oni ne otkrivaju jednu stalnu misao, dapače čini se, da se međusobno kose. Radi toga se imaju bolje ispitati i po mogućnosti u harmoniju svesti.

a) Prvi dokumenat je jasan. Vjerojatno je, da je ovo pismo napisano poslije smrti sv. Tarazija († 806.). Stil poslanice ne suponira njega živim, nu svakako je sigurno, da je Teodor, kad ga je pisao već bio opat (794.).

Što Teodor ovdje piše, gotovo sve odgovara istini. Delegati istočnih patrijarha nijesu prisustvovali sinodi; monasi Tomo i Ivan, koji su bili prisutni, nijesu imali pravne delegacije sa strane patrijarha (Mansi, XII, 1134 d; cf. Hergenröther, Storia della chiesa universale, v. 3, p. 37). I ako je Hadrijan I. poslao legate na sabor, ipak sv. Stolica nije odmah ovu sinodu sveopćom priznala (Cf. P. L., 98, 1292 a). Iz Anastazija bibliotekara se jasno vidi, da su još za njegova doba († 879.) mnogi Latini uopće zabacivali II. nicejski sabor. (Mansi, 12, 981) Ivan VIII. u pismu na moravskog kneza Svatopluka poznaje samo 6 sveopćih sabora.

Ako Teodor veli, da papini legati nijesu došli na Istok zbog sabora, već drugih posala, valja da znamo, da je ovaj sabor na dva mjesta držan: u Carigradu i Niceji. Kada je zbog pobune ikonomaha sabor u Carigradu bio raspušten, papini se legati vratiše u Italiju, i ponovno od cara pozvani vratiše se sa Sicilije na Istok. Iz ove je činjenice Teodor lako mogao izvesti, da legati s izričnim nalogom Rima nijesu prisustvovali drugom dijelu sabora, koji se držao u Niceji. U toj misli još su ga bolje mogle utvrditi glasine, što su se u to doba istokom bile pronijele, kao da bi papa svoje poslanike na povratku s Istoka bio deponirao. (Cf. P. L. 99, 1044 d)

Opaziti je, da Teodor u ovome tekstu nije zanijekao svaki ugled rečenome saboru; on izrično tvrdi, da ga je sv. Stolica priznala lokalnim. Za sv. Teodora mjesni sabor od zakonite crkvene vlasti priznat, i ako nema jednaki ugled, kao i općeniti, ipak ima veliki, osobito u vjerskim stvarima. (Cf. P. G. 99, 473 d; 1104 a), zato nipošto ne smijemo baciti s vida činjenicu, da Teodor nikada nije II. nicejskom saboru svaki auktoritet zanijekao.

b) Svi su ostali dokumenti iz ikonoklaškog doba. Braniteljima bi sv. slika vrlo dobro došlo, kad bi se za svoju tezu mogli pozvati na odredbu kakovog općenitog sabora. Kad bi netko sumnjao o općenitosti takovog sabora, razlog i korist svjetovali bi mu, da se prilagodi općem mnijenju, koje priznaje universalnost sabora, e da tako lakše i jednostavnije obrani istinu, za koju se zalaže. Takav se duševni slučaj desio kod sv. Teodora pogledom na drugi nicejski sabor. Mi vidimo, da je Teodor kolebao i teško je sa sigurnošću odsjeći, kud se definitivno priklonuo, da li svom prvotnom nazoru, koji niječe universalnost ili općenitom bizantinskom mišljenju, koje priznaje.

Vrlo je čudno, da u djelima, u kojima direkte pobija ikonomahe, n i k a d ovog sabora ne zove općenitim. Ovo je sigurno jedan veliki razlog, da ozbiljno posumnjamo, je li ikada Teodor smatrao ovaj sabor sveopćim.

Naš svetac s v j e s n o i h o t i c e luči među šest vaseljenih sabora i II. nicejskog (dok. VI., IX.) Zadnji put, kad ob ovoj sinodi govori (u oporuci), ne priznaje, nego samo **6** op-

ćenitih sabora; II. nicejski uza njih privezuje, ali ne kao jednake važnosti, već kao neki dodatak njihovim vjerskim definicijama.

Čudno je, da nikad niti jedan kanon ove sinode ne donosi, da pobije herezu,[6] dok naprotiv 82. kanon trulanske sinode, koja je za nj sveopća, često navodi (Cf. P. G. 99, 377 c; 469 b etc.). Njemu je osobito na srcu, da pobijajući heretike, iznese protiv njih odredbe kakvog sveopćeg sabora. Pa ipak u ovu svrhu nikad ne navodi II. nicejski.

Ikonomahu, koji zabacuje II. nicejski sabor odgovara Teodor: Ako niječeš ovu sinodu, ne priznaješ ni prvi sveopći sabor, jer ono se u ovom sadrži. (dok. V.); u vjeroispovijesti protiv ikonoklasta, prima II. nicejski sabor samo u koliko se slaže sa sinodom, koja je pred njom o sv. slikama definirala (trulanskom) (dok. X.); patrijarsi ne će imati velike poteškoće, da priznadu ugled II. nicejskom saboru u koliko se slaže sa trulanskom sinodom (dok. VI.). Ovaj indirektni i aposteriorni način dokazivanja ugleda II. nicejskog sabora, dokazuje, da študitski higumen nije ovom saboru davao ekumenske vrijednosti i koju bi on sam po sebi imao, već mu zato daje veliku važnost, jer se njegovi dogmatski dekreti sadrže ili barem slažu s nekim drugim s v e o p ć i m s a b o r o m, naime I. nicejskim i trulanskim.

c) Protiv iznešenog nazora stoji poteškoća iz poslanice 2, 127, u kojoj se Teodor brani od objede, kao da ne bi bio priznavao općenitost drugog nicejskog sabora. (Dok. XII.) Da se stvar dobro razumije, treba znati, da je Teodor u času, kada je pisao ovu poslanicu, (poslije 820 g., nakon smrti Leona IV. Armenca i dolaska Teofila, koji je za čas prestao, da progoni katolike) sav bio obuzet željom, da se pravovjerni jednom slože i liječe rane, što ih je Crkvi zadalo ikonoklaško progonstvo. Pa zato mu se *nipošto nije sviđalo obnovljenje starih* prepiraka i inkriminacija, koje su samo mogle da koriste, a katolicima silno škode.[7] Ništa dakle čudno, kad bi se Teodor

[6] Valjda pravi iznimku citat, koji smo naveli u IV. dok. Nu to nije nikakav kanon, već običnį citat iz sabornog zapisnika.

[7] U istoj poslanici i gotovo neposredno poslije spomenutih riječi, piše Teodor: »ono, što se nekoć drukčije radilo ne treba sada ispitivati. Jer to daje povod nemirima i nikakve koristi ne nosi, već rađa svađama i nanosi štetu Crkvi... S a d a j e v r i j e m e s l o g e, s a d a j e v r i j e m e s u g l a s n o s t i« (1412c d).

u ovome slučaju poslužio restrikcijom mentalnom i mjesto da reče, da je sinodi prepisivao »sveopći ugled«, koji joj je Teodor za ikonoklaške borbe rado priznavao, on je ustvrdio, da je samu sinodu priznavao sveopćom. Ne znamo, kako bismo drukčije protumačili tvrdnju Teodorovu, da je on i u svojim spisima priznavao općenitost sabora, kako u nikakovom spisu, nama sačuvanom i napisanom prije ove poslanice, ne nalazimo niti jednoga mjesta, gdje bi on to izrično tvrdio.

Ona tri dokumenta, koja govore o općenitosti sabora, napisana su poslije ove poslanice. Ništa se nemamo čuditi, da u njima Teodor zove rečeni sabor općenitim, i ako ga takovim u istinu ne smatra.[8] Cijela je službena (pravovjerna dakako) bizantinska hierarhija bila za sveopćenitost sabora. U krugovima ovih Teodor je još uvijek imao žestokih protivnika. Bilo već i stoga, što se on, jedan prosti higumen, svojom kreposti i umom nametnuo svima i postao stvarnim vođom pravovjernih, a bilo i stoga, što su u visokoj hierarhiji još bile žive uspomene iz mehianske borbe, u kojoj je Teodor tako žestoko napao auličke biskupe i svećenike. Iz poslanice 2, 127 jasno se razabire, da su protivnici protiv njega najjače argumentirali, što on nije priznavao sveopćenitost II. nicejskog sabora. Kad je već jednom prestalo okrutno progonstvo pravovjernih, razbor je od Teodora tražio, da ukloni što moguće više prigode trvenja među vjernicima. Zato je psihološki razumljivo, da se on onako izrazivao o ovom saboru, ne bi li smutljivcima digao iz ruke svako oružje.

3. Argumenti, koje smo iznijeli dokazuju, da Teodor sve do g. 820. nije nikada nazvao II. nicejskog sabora sveopćim. Mislim, da ni 4 spomenuta dokumenta, što govore o sveopćenitosti sabora, ipak ne dokazuju, da je on svoje mišljenje pro-

[8] Treba dobro lučiti među sveopćeg sabora i sabora čije odredbe vežu cijelu Crkvu. Sveopći sabor ne može da bude, ako ga papa, bilo posredno bilo neposredno ne sazove, njemu ne predsjeda i na njemu ne bude moralno zastupana cijela Crkva; dok naprotiv odredbe jednog lokalnog sabora mogu da vežu cijelu Crkvu, ako ih takovim proglasi vrhovna crkvena vlast. Znamo na pr. da su sabori u Kartazi (412—18) i Melivetu (416) bili mjesni, ali su njihove definicije o milosti obvezatne za cijelu Crkvu, jer su ih takovim proglasili rimski pape.

mijenio. Dok se navedeni dokumenti mogu na rečeni način protumačiti, to protiv tvrdnje, da bi on sasvim promijenii svoje mišljenje o naravi II. nicejskog sabora, imamo njegovu oporuku (zadnji njegov spis) u kojoj dobro luči među šest sveopćih i II. nicejskog sabora. Kad je Teodor svoju oporuku pisao, bio je slobodan od svih obzira, pa zato nam ona najbolje može svjedočiti o najdubljem Teodorovom uvjerenju u rečenom pitanju.

Ipak se mora priznati, da je Teodor u ovome pitanju ponešto podlegao uplivu okoline, u kojoj je za ikonoklaške borbe živio. Ovo je bila većim dijelom bizantinska ikonofilska hijerarhija i pod njezinim uplivom akomodirao je nešto svoj nazor o sveopćenitosti II. nicejskog sabora.[9] Ova bi akomodacija bila u tome, što je II. nicejski sabor u početku tako smatrao lokalnim, da njegove odredbe ne mogu da vežu nego samo jedan dio Crkve; dok bi poslije držao, da bi one mogle da vežu cijelu Crkvu, jer vrhovna crkvena vlast ne bi mogla imati ništa protiv toga, pošto se njegove dogmatične definicije potpuno slažu sa crkvenom predajom i javnom naukom jednog (po Teodorovu mišljenju) općenitog sabora (trulanskog). (Cf. dok. VI.)

Oni, koji stoje na stanovištu, da je Teodor za ikonoklaške borbe bitno promijenio svoje mišljenje o samoj naravi rečenog sabora, ne mogu nam iznijeti nijednog jakog razloga, zašto bi Teodor to učinio. U pismu na monaha Arsenija niječe Teodor univerzalnost ovome saboru iz čisto bogoslovnih razloga: rimski ga papa nije takovim smatrao, niti su na njemu patrijarsi bili službeno zastupani. Ako ćemo da prihvatimo mišljenje Hergenröthera, Grivca i dr. moramo ustvrditi ili da je

[9] Sv. Teodor nije bio do g. 814. dobri prijatelj bizantinske hierarhije, koja je rađe služila caru, nego Bogu. Kad je te godine car počeo progoniti sve, što je pravovjerno, našao se na okupu ogromni broj monaha s dobrim dijelom biskupa među njima i patrijarha Nicefor. To je Teodora povoljno raspoložilo prema svojim starim protivnicima. Ovi su odnošaji postali dosta srdačni i intimni, što nam svjedoči međusobna korespondenca. Dok na pr. za cijelo vrijeme do 814. g. imamo od Teodora samo jedno pismo poslano kakovom biskupu (P. G. 99, 1, 11), to od te dobe u izdanju Migne imamo ih 13 (II, 4, 26, 25, 101, 127, 200, 141, 70, 155, 208, 87, 109, 199), a u izd. Mai 11 (3, 41, 188, 11, 86, 195, 18, 85, 166, 221).

papa za Teodorova života priznao vaseljenost sabora ili da je Studita promijenio svoj nazor o odnošaju rimskoga biskupa i patrijara prema sveopćem saboru.

Nu povijest nam protivno govori: Rimska stolica još za Ivana VIII. poznaje samo šest sveopćih sabora, a sv. Teodor o vlasti rimskoga pape i patrijara nad saborom g. 821. ovo veli: »Nije moguće, o Gospodine, (veli caru Mihaelu II) . . . ujediniti bizantinsku crkvu, ako se ne slože pet patrijara. Neka se isključe iz Božjih crkava heretici i svoj prijesto zauzme sv. patrijar Nicefor, koji neka sazove sabor . . . i ako već nije moguće, da budu prisutni zamjenici ostalih patrijarha, svakako je moguće ako car hoće, da prisustvuje onaj sa Zapada, kojemu pripada vlast nad sveopćim saborom, ne bi li se došlo do mira«. (P. G. 99, 1420 o).



Mišljenje Teodorovo u ovome pitanju ima veliku ekleziološku važnost. Sv. Teodor bio je izrični pristaša rimskog prvenstva, ali ipak njegova ekleziologija nosi na sebi pečat bizantinske (i ako ne one protivrimske!) teologije. Teodor je također bio odvažan i dosljedan muž; teško da je mijenjao svoje nazore, Ali ova dosljednost nikad nije prešla u nerazboritost i tvrdoglavost. Kad je bila potreba on je znao za ljubav općega dobra zatajiti svoje nazore, ali je u svojoj duši zbog toga silno trpio. Takav se slučaj desio Teodoru u pitanju ekumeničnosti II. nicejskog sabora. Zli su jezici, kojima je samo bilo do toga, da stvaraju zamke i intrige, prigovarali Teodoru njegovo uvjerenje o II. nicejskom saboru. Teodor zbog općeg dobra nije tjerao mak na konac, već se, koliko je bilo razložno, prilagodio javnom mnijenju. Ali nikad nije zanijekao sam princip, po kojemu nema općenitog sabora bez pape »kojemu pripada vlast nad ekumenskim zborom«. Baš zato, jer se nije dokazalo, da je rimska stolica za živa Teodora davala tu čast II. nicejskom saboru; ja sam uvjeren, da mu je stoga ni študitski higumen nikada nije priznao.

---

[10] Zato je neispravna tvrdnja Hergenrötherova: »Äusserungen des Studiten über das zweite nicänische Concil auf einem Standpunkte stehen, den er später offenbar verlassen hat« (Photius, 250). Teodor je nešto modificirao svoj nazor, ali je njegov »Standpunkt« ostao uvijek isti.

Prikazi, izvještaji, bilješke.

Tomistički filozofsko-teološki kurs.

O. Jacint Bošković.

Novim i dosta prerađenim izdanjem dogmatike O. Hugona završava se filozofsko-teološki kurs, što ga je ugledni auktor, uz pripomoć dvaju svojih kolega izdao, a koji ćemo ukratko prikazati.

Malo je poznata našoj javnosti lijepa filozofija[1] učenog profesora na Angelikumu u Rimu, koja je u kratko vrijeme doživjela već treće izdanje. Auktor je namjeravao s tim djelom pružiti učenicima teologije i filozofije neku vrst propedeutike za teološku sumu sv. Tome. Pa zato se i ne bavi mnogo problemima moderne filozofije i nije mu glavno, da pobije sisteme protitomističke. Jedini je njegov cilj taj, da prikaže učeniku prve i elementarne pojmove tomističkog sistema. Stoga i obrađuje sa jednakom dubinom i jasnoćom spekulativna pitanja, tumači s osobitom marljivošću skolastične aforizme i uvodi malo po malo učenika u sve dublje razumijevanje skolastike.

Zasluga je auktorova, što je ne samo nastojao obnoviti principe Anđeoskog Naučitelja, nego i uvesti pravi filozofski metod samog Aristotela. Zabacuje najprije razdiobu filozofije, što je daju neki moderni skolastici. Po njima bi se realna filozofija dijelila na metafiziku generalnu i metafiziku specijalnu. Pod uplivom Wolffa ti skolastici faktično identificiraju metafiziku sa samom filozofijom. Metafizika generalna bi se morala podučavati odmah iza logike. U njoj bi se imali rastumačiti generalni principi, koji se poslije apliciraju na metafiziku specijalnu (Kosmologija, Psihologija i Teodiceja). Kako dokazuje auktor, to nije nipošto pravi skolastički metod. Već je Aristotel tvrdio (Metaph. L. I. c. 1.), da je metafizika, kao najglavnija, najzadnja filozofska disciplina. U njoj se mora smiriti filozofsko istraživanje kao u svojoj svrsi. Svi ostali dijelovi filozofije moraju biti tako disponirani, da što bolje privedu filozofa tome cilju: posjedovanju metafizike »prve mudrosti«. Zato se ona mora najzadnja podučavati.

Baš je grehota, da ovu istinu mnogi od skolastičkih filozofa još dobro ne vide. Dok drže spekulativno opravdanom ovu tezu,

---

[1] Hugon O. P.: Cursus Philosophiae Thomisticae ad theologiam doctoris Angelici propedeuticus ed. III. Lethielleux, Paris.

praktično misle, da je neizvedljiva i da se protivi metodološkim principima. Ipak nam se čini, da je tradicionalna dispozicija dijelova filozofije i praktično opravdana. Ona se temelji na samoj bitnosti ljudske spoznaje. Sigurno je naime, da je formalni objekat ljudske spoznaje bitnost materijalnih predmeta, i da nadsjetilne predmete ne možemo upoznati nego preko formalnog objekta (I. P. q. 88, a. I.). Kako možemo onda raspravljati o apstraktnim metafizičnim pitanjima, ako prije nemamo jasne pojmove naravne filozofije? Naravni red zahtijeva, da se popnemo do nadsjetilnih predmeta preko sjetilnih; da prije traktiramo ono, što nam je lakše i što prije shvaćamo. Jer metafizične i božanske stvari poznajemo jedino preko fizičnih pojmova, u koliko odstranjujemo od njih sve ono, što je nesavršeno i što pripada materiji bilo kao njezina bitnost, bilo kao njezino svojstvo. Jasno je pak, da moramo shvatiti bitnost nekog predmeta, prije, nego ostranimo od njega nesavršenstvo. Moramo tako prije shvatiti, što je fizično kretanje (m o t u s), ako hoćemo i malo razumjeti metafizični prelaz mogućnosti u čin. To je O. Hugon dobro shvatio i prema tomu uredio svoj izvrsni priručnik.

Žaliti je samo, što ugledni pisac nije povukao sve konsekvencije svog uvjerenja. Postavlja naime i on nekoje traktate, gdje im zapravo nije mjesto. Tako nam se čini, da je neispravno identificirati kritiku sa logikom. Njezino je pravo mjesto u metafizici. Tamo spada također i traktat o stvorenju svijeta (u teodiceju), a ne u kozmologiju, dok bi se naprotiv traktati o ljudskoj spoznaji i volji morali prenijeti iz metafizike u psihologiju, kako to čine Aristotel i sv. Toma. Ali te malene opaske ne mogu da umanje veliku vrijednost lijepog ovog manuala, koji se odlikuje mnogim vrlinama. Lakoća stila i velika jasnoća, čine djelo sasma privlačivim. Premda se uvijek služi skolastičkom formom razglabanja, ipak to čini tako glatko, da se djelo čita s užitkom. Zabacuje preveliki formalizam silogiziranja, koji inače upotrebljavaju neki moderni priručnici. Da dokažu jednu tezu nagomilavaju često silogizam povrh silogizma tako, da se čitalac ne može ni da snađe u tom moru silogizama. O. Hugon ne usvaja tako zapletenog dokazivanja, već se služi bistrim, lakim, shvatljivim i jednotavnm stilom, kao i svi veliki skolastici.

Kao uvod u dogmatiku služi monumentalno djelo O. Garrigou-Lagrange-a: D e R e v e l a t i o n e[2]. Da bude učenicima što zgodnijim manualom, držao je potrebnim preurediti ovo treće izdanje, skrativši veliko djelo od preko 1000 stranica, što je moguće više. Tako je djelo izašlo mnogo kraće i mnogo preciznije. U njemu raspravlja najprije o bitnosti, mogućnosti i potrebi objavljenja. Sa dubokom metafizikom pobija zablude agnosticizma, racionalizma i

[2] G a r r i g o u - L a g r a n g e, O. P.: D e R e v e l a t i o n e per Ecclesiam Catholicam proposita. Ed. III. Romae 1925.

panteizma, braneći objektivnu vrijednost prvih filozofskih principa. Dokazavši ne samo mogućnost, nego i faktičnu opstojnost vrhunaravnog reda, opredjeljuje precizno njegovu narav, luči ga bitno od naravnog reda i pokazuje njegovu veličinu. Osobito je zanimiv spekulativni traktat o činu vjere. Auktor decizivno determinira diskutirano skolastično pitanje o bitnoj vrhunaravnosti čina vjere. Nakon što je odredio mogućnost čudesa, utvrđuje vrijednost motiva za dokazivanje vrhunaravnosti objavljenja. U drugom dijelu prelazi na promatranje samog fakta revelacije. Dokazuje božanstvenost njezinog izvora i zaključuje djelo naglasujući dužnost pojedinca i države, da prigrle božansko objavljenje.

Djelo učenog auktora možemo blobodno ubrojiti u klasičnu literaturu katoličke apologetike. Odlikuje se dubinom opažanja, personalnošću novih ideja i sigurnošću dokazivanja. Auktoru je teologija sv. Tome i Aristotelova metafizika tako familiarna, da ih znade zgodno i sigurno primijeniti svim pitanjima. S osobitom okretnošću i sigurnošću rješava teške probleme te svojom jedrom argumentacijom zadovoljava svakog objektivnog istraživača.

Drugi dio apologetike obradio je O. Schultes.[3] Njegovo svestrano poznavanje patristike i skolastike čini ovaj traktat o Crkvi veoma zanimivim. Tu i tamo uklapa po koji citat svetih Otaca, koji zasladuje suho skolastično argumentiranje. Premda, djelo nema tako velike originalnost, ipak će mnogo koristiti za što dublje razumijevanje bitnosti katoličke crkve.

Originalnije je drugo djelo auktorovo,[4] u kojemu raspravlja o modernom problemu, evoluciji dogmata. Djelo ima svoju osobitu važnost i stoga, što je jedno od prvih katoličkih priručnika o ovom predmetu. Auktor daje u prvom dijelu (str. 1—44) katoličku definiciju dogme, pa brani taj pojam proti svim drugim heretičkim poimanjima dogme. U drugom dijelu (44 —209) raspravlja o samom predmetu razvijanja objavljenja. Da rastumači i zgodnije riješi moderni problem evolucije, dijeli objavljenu istinu na neposredno i posredno objavljenu. Prva je formalno objavljena u samoj sebi, dok je posredna naprotiv objavljena u nekoj drugoj istini, kao u svome uzroku, te je faktično samo virtualno objavljena. Istina, samo tako objavljena, ne može se nipošto definirati. Formalno pak objavljeno može biti opet na dva načina. Kada je nešto objavljeno riječima, koje »vi suae significationis« sadržavaju neku istinu, velimo, da je objavljena explicite. Ako je naprotiv izražena »terminis aequivalentibus vel aequipollentibus«, velimo da je objavljena samo implicite (str. 167—8). I eto tu se nalazi tumačenje dogmatičke evolucije. Ako nešto, što je samo »implicite« u revelaciji, prelazi u »explicite«, postaje nova

[3] Schultes: De Ecclesia Catholica ed. Lethielleux. Paris.
[4] Schultes: Introductio in historiam dogmatum. ed. Lethielleux, Paris.

dogmatička definicija. Dogmatička se dakle evolucija sastoji u tome, što neka istina objavljena samo ekvivalentnim terminima prelazi i definira se vlastitim pojmovima.

Kako se vidi, tu se Schultes razilazi od svoga glavnog protivnika Marin-Sola.[5] Za M.-Solu to tumačenje nije dostatno, i stime se ne može nipošto rastumačiti razvijanje dogmatičnih istina. To bi bila evolucija samo nominalna bez ikakvog realno-konceptualnog razvijanja, kako to inače opažamo u crkvenoj povijesti. Pa zato M.-Sola, da riješi taj problem, dijeli objavljenu istinu na »implicite« i »explicite«. Drugu opet dijeli na formalno i virtualno objavljenu. Za njega je formalno objavljena istina ono, što O. Schultes zove »implicite« objavljenom. Marin-Sola tumači evoluciju dogme sa virtualno objavljenim istinama; t. j. kada nešto, što je samo virtualno objavljeno, prelazi preko striktne teološke konkluzije u formalno ili »explicite«, nastaje nova dogmatska definicija. Radi toga M.-Sola tvrdi, da se može definirati teološka konkluzija. Dapače razvijanje dogme u pravom smislu nastaje jedino preko virtualne revelacije, koju upoznajemo s teološkim razglabanjem (teološkom konkluzijom).

Stvar je dakle dosta diskutirana, tako da je i teško dati stalan i definitivan sud u ovako zapletenim problemima. Izgleda, da nema stvarne razlike među njima, i da sve nesporazumljenje dolazi od komplicirane terminologije. Tko ipak želi malo bolje proučiti pitanje, može se poslužiti lijepim djelom O. Schultesa, gdje će naći dobrih informacija.

Novo izdanje svoje dogmatike razdijelio je O. Hugon na tri sveska. Ovo je izdanje dosta uzmnoženo i prerađeno. Bilo mu se s pravom zamjerilo, što je nekoje važne traktate dogmatike, kao o stvorenju, čovjeku i t. d. bio izostavio. Taj je nedostatak nastojao popraviti u ovome izdanju. Zasluga je auktorova, što je uz duboku tomističku spekulaciju znao tako lijepo spojiti historičnu argumentaciju. Nastoji uvijek da spekulativnu argumentaciju potkrijepi lijepim citatima svetih otaca, koji čine ugodnijim čitanje ovako visokih i apstraktnih problema. A lakoća stila i glatkoća forme privlače.

Prvi svezak[6] sadržaje traktate o Bogu, anđelima, stvorenju i čovjeku. S osobitom su pomnjom obrađeni traktati o Bogu i anđelima. Dapače, govoreći o anđelima, možemo slobodno ustvrditi, da je ovo jedini moderni priručnik, koji tako opširno, tako svestrano i tako duboko raspravlja o uzvišenom predmetu anđeoske naravi. Na punih 200 stranica razvijaju se logičnom nuždom usko među-

[5] Marin-Sola, O. P.: La Evolucion homogenea del Dogma Catolico, Biblioteca de Tomistas espagnoles, Madrid 1923. To je magistralno djelo prevedeno na francuski: L'evolution homogène du Dogme catholique, Fribourg (Suisse) 1924.

[6] Hugon O. P.: Tractatus dogmatici vol. De Deo uno et Trino, Creatore et Gubernatore, De angelis et De Homine. Ed. Parisiis.

sobno spojene konkluzije, a sve se oslanjaju na bitnosti anđeoske naravi, u koliko je biće imaterijalno. Nisu manje razvijeni traktati o Bogu. Samo nam se čini, da bi traktat o presv. Trojstvu morao biti nešto više obrađen. Izostavljena su nekoja spekulativna pitanja, koja su inače mnogo potrebna za dobro razumijevanje najglavnijeg i najuzvišenijeg Otajstva naše vjere.

Drugi svezak[7], isto tako opsežan kao i prvi, počinje s traktatom o istočnom grijehu. Auktor je u svim konkluzijama strogo tradicionalan. Pa zato i ne pripušta nove teorije modernih tomista u ovom pitanju. Drži, da je Adam bio ne samo glava čovječanstva u naravnom smislu, već i u svrhunaravnom. U koliko je bio podignut na vrhunaravni red, bio je naša glava, i tako prouzročio sa svojim grijehom našu propast. U traktatu o milosti dobro određuje razliku tomističkog i molinističkog stanovišta, te će svatko moći dobiti jasne pojmove o ovom pitanju. U traktatu Utjelovljenja tumači formalnost osobnosti po kard. Kajetanu. Po toj je nauci osobnost terminacija naravi. Razlikuje se realno i od bitnosti i od bića (esse). Nije prosta negacija. Naprotiv je ono, što je najplemenitije u čovjeku. To stanovište ne prihvaćaju svi tomisti, već zabacuju »termin« kardinala Kajetana. Na svršetku auktor obrađuje tezu o Kristu Kralju i tumači razloge nove svečanosti u čast Krista.

Nadamo se, da će i treći svezak skoro izaći. Tako ćemo imati potpun tomističi kurs teologije i filozofije. Ova djela su osobito pohvaljena od Pija X., Benedikta XV. i Pija XI., te vruće preporučena svima onima, koji se pripravljaju za svećenički stalež. Po njima će naši mladi teolozi dobiti dobar i bistar pojam tomističkog sistema, pa će, upućeni u prvim elementima nauke, moći poslije sami posegnuti za izvornim djelima velikog Akvinjanina.

Neke opaske o evoluciji religije.

U. Talija.

Da li se čovjek od rudimentalnog religioznog tipa postepeno razvijao — kao što neki vole tvrditi, da se razvio u fizičnomu, umnomu i moralnomu pogledu — dok je dosegao do sadanjega religioznog stadija? Da li savršeniji religozni stadiji u povijesti čovječanstva nužno pretpostavljaju, da su im predišli manje savršeni? Da li je feticizam embrion, odakle je proklijao monoteizam, ili se možda dogodilo obrnuto? — Ova su pitanja od vajkada privlačila pažnju jačih duhova.

Sv. se Pavao u svojoj poslanici Rimljanima dotiče ovoga pitanja. Govoreći o poganima piše: »e t m u t a v è r u n t g l o r i a m

---

[7] H u g o n O. P.: vol. II. De Peccato Originali, de Gratia, De Verbo Incarnato. Ed. V. Parisiis.

incoruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum (Rom. 1. 23.). Tim riječima riješava ovo pitanje u prilog degeneracije. Sv. Augustin stoji na istom stanovištu. Augustinovo se mišljenje provlači kroz vijekove nepromijenivo. Pojavlja se protestantizam i ne mijenja ništa u ovomu pitanju. Racionalizam zabavljen istraživanjem izvora religiji, nije mogao, a da se ne dotakne ovoga pitanja i dotaknuo se. G. Fr. Creuzer u svomu monumentalnomu djelu »Symbolik und Mythologie (1811.—1822.) i ako piše po racionalističku, ne mijenja ništa bitna u tomu pitanju. Njemu su mitologija simboli, kojim su znamenovane istine prvotne Božje objave: o Bogu, o duši, o drugomu životu i t. d. Schelling-u je relativni monoteizam (henoteizam) prvotna religija. Maks Müller je († 1900.) poslije dugih, intenzivnih istraživanja vedanske filozofije, došao do zaključka, da je monoteizam bio prvi stepen religije, a feticizam i drugi niži stepeni da nijesu drugo, već izvodi izrođenoga religioznog života. (v. Die Orientalischen Religionen. Izd. Hinneberg. Berlin u. Leipzig 1906.).

Evoluciona je teorija kušala, da skrene tok ovih ideja u protivnom pravcu. Kao što se čovjek — ovako misli evolucionizam — razvio od nekog nepotpuna tipa i tjelesno i umno i moralno, tako se razvio i u pogledu religije. Najnesavršeniji tip religije prvi je stepen »embrion«, odakle se razvijao i postepeno usavršivao religiozni život naroda. (v. A. Lang. Moderne Mythology. (1897.) — Th. Waitz. Antrophologie der Naturvölker (1859.) — H. Spencer, Principles of Sociology (1877.) — Tyrol, Anthropologie (1881.). Tyrol, Primitive Culture (1870.) — Franzer, The golden Bough (1900.) — Lang, Custom and myth (1885.).

Evolucionizam traži i hoće da nađe uporište svomu mišljenju u paleontologiji, folklori, etnologiji. Kameno oruđe, posude, predmete za ljudsku porabu u najrudimentarnoj formi pruža nam paleontologija. A odatle evolucionizam zaglavljuje na postepeni razvitak i usavršivanje ljudskoga duha, čitava čovječanstva. — Evolucionizam misli, da smije ustvrditi: što se više seže natrag i približuje koljevci čovječanstva, to se jači nalaze tragovi nižega stepena duševnog razvitka njegovog.

Ovaj kriterion, kojim se služi evolucionizam da izvodi svoje zaglavke, nije nimalo ispravan. Predpostavlja nešto, kao ujamčeno, što inače ujamčeno nije. A to je: da savršeniji stadij čovječanstva u materijalnom intelektualnom i moralnom pogledu pretpostavlja nužno, da je predhodio stadij manje savršen u istomu pogledu. — Ovo ne samo nije ujamčeno, što više dalo bi se možda iz povijesti dokazati protivno, kao što će se to zapaziti iz ovih bilježaka.

Zaglavak, što se može izvući iz podataka i paleontoloških istraživanja jest: ondje, gdje su iznađeni ti ostaci, i onda stajao je

duševni razvitak na onomu stepenu, što nam kažu ti paleontološki tragovi. Ovo samo i ništa drugo daje se zaključiti. Nemože se reći, da je čitavo čovječanstvo stajalo na tomu stepenu razvitka, niti da je to prvi, kao neki rudimentarni stadij sa kojega se čovječanstvo stalo podizati prama višim stepenima duševnoga razvitka.

Kameno na pr. doba, to jest niži stadij duševnoga razvitka, koliko je mogao imati pred sobom stadij još niži duševnoga razvitka jednoga naroda, toliko je mogao imati pred sobom i stepen jačega razvitka. To je činjenica, koja očito izbija ne iz preistorijskih istraživanja, koja su i maglovita većinom i neizvjesna, već iz istraživanja historijskih vremena.

Na zemljištu, kuda se nekada širilo asirijsko carstvo, kakva je danas duševna kultura, to znamo svi. Ali da stanemo kopati malo dublje u zemlju, gdje se dizao ponositi Babel, Ninive, pokazalo bi nam se lice onih provincija — ako i ne u potpunu svijetlu — a ono u krupnim orisima posve različito. Tri i više hiljada godina otrag prebivaoci onih pokrajina ukazuju nam se na vrhuncu duševnoga razvitka i kulture, kakvoj danas tu nema ni traga. Pokazuje li ova činjenica, da se čovječanstvo redovito i postepeno razvija sa nižih stadija prama višim? Ne pokazuje li možda, da niže etape duševne kulture koliko mogu imati pred sobom niže stepene, da mogu imati i više stepene? Epistularni saobraćaj između pokrajine i pokrajine smatra se tečevinom modernih vremena. Ali ipak u iskopinama u Asiriji naći ćemo opeka s klinastim pismom, gdje žena šalje svomu mužu poruku u dosta odaljenu pokrajinu; a pismo u sebi ne sadržaje nikakove stvari, koja bi mogla vele interesovati ni nju ni njega. Sadržaje naprosto pozdrav i drugu koju familijarnu indiferentnu vijest. Ovakova pisma kažu nam, da je vrlo lak bio epistularni saobraćaj između pokrajina i dosta odaljenih, jer inače, da je bio udružen sa troškovima i poteškoćama, takova pisma, koja u sebi nijesu imali nikakove važnosti, ne bi se bila opremala.

Isporedi li se kultura, koja je sada tamo, sa kulturom, koja je tu bila tri hiljade godina nazad, pojavlja nam se slika ogromna nazadka. Kaže nam se tu njihalo, koje opisuje svoj luk odozgo dolje prama središtu gravitacije, da se odatle možda opet digne u vis, a možda da tu i ostane. — Afrikanske obale, što se protežu od Egipta duž Sredozemnoga mora šesnajest vjekova nazad, daju nam sliku visoke kulture; ali je ta kultura tu već davno iščezla. Tko bi bio stao da čita »Confessiones« Sv. Augustina, koji se tamo rodio, odgojio, našao bi tu gdje Sv. Doktor opisuje svoje — prve nauke, pa bi jamačno kazao da je didaktika i metodika humanističnih nauka bila ista ili gotovo ista, kao i ona, što se upotrebljavala u kulturnoj Europi polovinom devetnajestoga vijeka. Na tomu su se tlu odnjihali veliki umovi, na tomu su tlu odigravale takove prilike, koje su povodom bile, da se stvore književna djela, što su kroz vijekove pridržala svoju vrijednost. Tertulijan, Ciprijan, Augustin: to su

imena, koja su tu proklijala i tu razvijala svoju aktivnost. — Između djela sv. Augustina čitaju se »Acta cum Fortunato Manicheo« i »Acta cum Crescentio Manicheo«. To su dva kontradiktorija, što je Sv. Augustin imao sa Manihejcima javno u Crkvi. Tu se vidi disputacija o vrlo subtilnim pitanjima, pred mnoštvom naroda, koji se tu bijaše sabrao, da sluša disputaciju i sa bilježnicima, koji su perom bilježili prigovore i odgovore sa jedne i druge strane.

Ovakova šta imademo doduše i danas, ali samo u parlamentarnim aulama, razlikom tom, da se u današnjim tim aulama vidi biranija i uža publika, dok šesnajest stoljeća nazad u sadašnjoj Africi učestvuje šira publika disputacijama, dosljedno spremna se osjeća da tok disputacija i logičnu svezu prati i rasuđuje o valjanosti razloga, što se navode. Ovo odaje u tomu narodu više nego obični duševni razvitak, kakva se danas utaman može tražiti tamo. — U Memfisu, Tebama, Pompeji, Herculanu i t. d. ako prokopamo dublje u zemlju naći ćemo oruđa za ljudsku uporabu čak savršenijih nego ih imadu prebivaoci, koji živu rasijani nad tamošnjim davnim ruševinama. Danas se — između drugih pojava na kori i pod korom zemaljskom — proučavaju potresi, ne bi li im se pravi uzrok dokučio, te tako odklonili ili djelomično ili totalno užasni njihovi efekti. Ipak desetoga, devetoga i osmoga vijeka Arapi grade gradove, pa da ih zaštite od katastrofalnih potresa, dube okolo njih duboke jazove, koji bi služili kao ventili podzemnim silama. Ova praksa ne samo da se ne protivi rezultatima današnjih teluričkih istraživanja, već joj se dosta približuje. Ko je kod nas i sanjao otrag osamdeset godina o kakovoj rasvjeti gradova! Ipak desetoga, jedanaestoga stoljeća moglo se kroz glavne gradove arapske preko noći šetati kao sred bijela dana.

Da se ne pomnažaju primjeri iz povijesti, zaglavljujem, da jedno rudimentalno djelo čovječje ruke ne kaže, da je to prvi stadij onoga naroda, kod kojega se pojavilo i da pred sobom ne može imati druge stadije jačega duševnoga razvitka i kulture, koja je bila, ali je iščezla.

S istoga se razloga ne smije zaglaviti, da najniži stepeni religija ne imadu pred sobom savršenije religije, već da je to prva etapa, sa koje polazeći ljudstvo malo po malo podizalo se na više **stepene i sebi stvaralo** sve više savršenije religije.

2. **Niži se stepeni religija imadu smatrati degeneracijom jedne prave i čiste religije, a to izbija iz povijesti.** Ne samo, da se ne može izvesti iz paleontologije evolucija neka u pitanju religija, već se iz podataka, što nam pruža povijest, dade izvesti obrnuto. — Ako bi se moglo dokazati, da je u doba, kada su postojali niži stepeni religija, paralelno išlo u tomu narodu i mišljenje, da je takova religija degeneracija i zabluda; tim bi bilo čisto dokazano, da niži stepeni nijesu prvi, već da pred sobom imadu druge savršenije sta-

dije. To se iz povijesti dade dokazati. Ovdje upirem u Hermetijske knjige kod Egipćana. Ove su knjige sadržajem dijelom medicinske, i kemijske, a dijelom religiozne. Kod pogana držane su bile u velikoj cijeni. Imademo prijevod na latinskom jeziku, i ako dosta taman. Sv. Augustin u svomu monumentalnomu djelu »De Civitate Dei« u kn. VIII. donosi nekoliko odlomaka. Iz tih odlomaka izvodi se, što sam gore kazao. Ovako Hermesove knjige govore: »Et quoniam de cognatione et consortio hominum deorumque nobis indicitur sermo potestatem hominis, o Asclepi, vimque cognoscere. Dominus et Pater, vel quod est Summum, Deus ut effector est Deorum caelestium, ita homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti. ....Ita humanitas semper memor naturae et originis suae in illa divinitatis imitatione perseverat, ut sicuti Pater ac Dominus ut sui similes essent Deos fecit aeternos, ita humanitas Deos suos ex sui vultus similitudine figuraret... Statuas dicis, o Trismegiste? Statuas, o Asclepi? Videsne quatenus tu ipse difidas? Statuas animatas, sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia: statuas futurorum praescias, eaque sorte, vate somniis multisque aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominum facientes, easque iurantes, tristitiam ,laetitiam pro meritis. An ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit coeli, aut quod est verius, translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in coelo; ac si dicendum est verius terra nostra mundi totius est templum et tamen quia praescire cuncta prudentem decet, istud vos ignorare fas non est: Futurum tempus est, quo appareat Aegyptios incassum pia mente divinitatem sedula religione servasse, et omnis eorum sancta veneratio in irritum cassura frustrabitur.«

Taj se govor može svesti na ove tačke:

1. Kao što je Bog »Summus« »Pater« na nebu vladar svih Božanstva, tako je htio čovjek na zemlji da stvori svoje bogove.

2. Ti su bogovi, kipovi, koji kao da su puni života, proriču budućnost.

3. Egipat je postao slika neba: što se radi na nebu, to se je prenijelo na zemlju.

4. Ali će doći vrijeme, kada će se očito vidjeti, da je taj kult bio uzaludan, jer je pogriješan.

Dalje piše Hermesina knjiga: »Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli, et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem qua efficerent deos. Cui inventae adjunxerunt virtutem de mundi natura convenientem, eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas demonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quos idola et bene faciendi et male, vires habere potuissent.«

Ovdje se govori:

1. Da su njihovi pradjedovi pogriješili, kada su onako shvaćali religiju, kako što su je shvaćali.

2. Stoga posegli — neimajući pravi pojam o religiji — da umjetno stvore religiju.

3. Ta je religija sastojala u čašćenju kipova, kojim je bila udružena krepost đavolska, koju su oni prizivali, i pomoću te krjeposti, kipovi su imali moć, da dobro i zlo uzrokuju.

Dalje piše: »Avus tuus, o Asclepi, medicinae primae inventor, cui templum consacratum est in monte Lybiae circa litus Crocodilorum, in quo jacet ejus mundanus homo, id est corpus, reliquus est et potius totus, si est homo totus in sensu vitae, melior remeavit in coelum.«

U ovom Hermesinu pismu ističe se, da je u Egiptu zavladalo kipoklonstvo i pradjedovski kult. Ali da je taj kult nastao stoga, što su pradjedovi krivo shvaćali u čemu je pravi kult Božanstva. Da će nadoći vrijeme, kada će se upoznati, da je kult kriv, dosljedno da je uzaludan bio. Uz kult dakle kipova u Egiptu išla je paralelno misao i uvjerenje, da je takov kult kriv i da je nastao stoga, što se nije poznala prava religija, dosljedno takav kult pred sobom imao je savršeniji, te stoga nije mogao, a da ne bude degeneracija pravoga kulta prave religije.

3. **Niži stepeni religija imadu se smatrati degeneracijom,** a to se može razabrati iz geneze religija nižega stepena. Kada bi se upoznao izvor religije nižega stepena, kao što je na pr. Feticizam, Politeizan i t. d. moglo bi se ujamčiti, da li imade pred sobom koji drugi stadij, savršenije religije ili ne. Ovdje se dakako mogu iznijeti mišljenja manje, više vjerojatna. Najvjerojatnije mišljenje o postanku religija nižega stepena stoji na strani i podupire mišljenje, da su religije nižega stepena degeneracija i znak padanja, a ne prvi stepen dizanja ljudskoga duha prama sve više i više savršenijoj religiji.

Kako je nastao Feticizam, kult nekih materijalnih predmeta, kojim je udružena neka nevidljiva moć?

Taj je kult — prema momu mišljenju — nastao ovako:

U historijsko ili preistorijsko doba neki narod ili samo pojedina grupacija pojedinaca čuvali su neke materijalne predmete, koji su im dozivali u pamet kakav znameniti doživljaj toga naroda: dan na pr. koje glasovite bitke, osvojenje koje pokrajine, početak koje njihove ere i t. d. — Uz taj materijalni predmet (zovimo ga spomenik) bile su udružene i okolo njega obavite uspomene. Naraštaji savremeni davali su tim predmetima značenje, koje su oni u zbilji i imali. Ali tokom vremena kod susljednih naraštaja malo po malo otanjilo se pravo značenje pa napokon se i zaboravilo. Pravo se je znamenovanje tih spomenika izgubilo, ali su ti spomenici ostali ipak obaviti nekom kao misterioznom koprenom. Susljedni naraštaji gledali su te spomenike obavite tom tajanstvenom koprenom, ali nijesu mogli prodrjeti kroza nju, da vide što se tu krije. Ne budući im to moguće, gledali su da supliraju svomu neznanju. Oni su

aplikovali tim spomenicima ideje, koje su već prije imali o Božanstvu, o nekoj nadprirodnoj moći, i tu moć vezali uz te spomenike, materijalne predmete, pa im i kult božanski poklanjali. Ovim procesom ili sličnim postane Feticizam.

Prema ovomu tumačenju postanka Feticizma, morao je on imati pred sobom već prije ideje o Božanstvu, i nije dosljedno morao biti prvi stepen odakle su se razvile i usavršile druge religije.

„Katolička misao".

Dr Dragutin Kniewald.

Kad bismo htjeli tačno i kratko izraziti najunutarnjije želje i namisli Pija XI., koje pokreću svim njegovim djelima i izjavama, mislim, da bismo našli jednu zlatnu nit, koja vlada čitavim njegovim duhom, a kojoj je on sam dao izražaja riječima: »da katolički misle u svemu«. Katolički misliti, to još ne znači pristajati uz neki općeniti kršćanski svjetovni nazor, u opreci s materijalizmom. To znači, imati u svemu jasni i opredijeljeni katolički nazor na svijet i na sve životne i kulturne pojave. Ovoj velikoj zadaći služi po namisli Pija XI. Katolička Akcija u tom smjeru poučavajući i uzgajajući savjesti vjernika. Ovoj zadaći služe katolički univerziteti, iz kojih treba da proizlazi intelektualna elita katoličkih vođa. Ovoj zadaći služe različiti tečajevi za svjetovnjake i kler, kao i razne druge institucije, revije, štampa. Ovoj zadaći hoće da služi i Savez Katoličkih Akademskih Društava u Njemačkoj, koji u nakladi Theatinaca u Münchenu izadaje biblioteku: Der Katholische Gedanke, Veröffentlichungen zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Mi smo već u »Bogoslovskoj Smotri« prikazali neka izdanja ove biblioteke, a sada hoćemo da skrenemo pažnju na tu biblioteku u cjelini, u koliko su nam njezina izdanja pri ruci.

Isusovac P. Erich Przywara traži u »Gottgeheimniss der Welt« izlazak iz današnje duševne krize, koja je iznijela tri problema: problem objekta i subjekta, problem postajanja i bića, problem ličnosti i ideje (zakona i oblika). Moderna je mladost na tu krizu reagovala naglašujući svoju volju k ličnosti, nasuprot samom stvarnom radu, volju k ljubavi, nasuprot samoj dužnosti rada, volju k onim oblicima života, koji su istinski izražaj njegov, a ne tek prisilni obruč života. I katolička je pobožnost reagovala na ovu krizu naglasivši volju k izražajnom obliku, zajedništvu i kontemplativnom životu nasuprot današnjem radu, »da se radi«. Riješenje svih ovih problema daje philosophia perennis, Toma i Newmann: Bog u nama i Boga nad nama.

U kasnijem djelu: »Gott«, prikazuje isti pisac vrlo zanimljivim načinom, kako je najglavniji i najteži problem cijelog života i

cijele filozofije pitanje vječnosti, pitanje o Bogu. S velikim razumijevanjem starih i modernih filozofa vadi Przywara kao konačnu rezultantu svih njihovih nastojanja j e d n u ideju: vapaj za Božanstvom. Spoznaja »Bog u nama i Bog nad nama« dobiva u kršćanstvu konkretni oblik: »Krist u nama i Krist nad nama«. U Kristovoj Crkvi opaža izmirenje triju napetosti: naglašenog individualizma i naglašenog kolektivizma, religije čiste unutrašnjosti i religije vidljivog kulta, te Božanski-nevidljivog i ljudski-vidljivog elementa u Crkvi. Sve su ove napetosti, koje su ocrtane vrlo živim bojama, izmirene u »mysterium magnum Eucharistiae«. I tako drhćući shvaćamo neponjatno duboki smisao onoga, što m o l i m o u apostolskom vjerovanju: »V j e r u j e m. Vjerujem u Boga. Vjerujem u Isusa Krista. Vjerujem u svetu Crkvu. Vjerujem u život vječni.«

Dr. Arnold Rademacher upozoruje u »D i e G o t t s e h n s u c h t d e r S e e l e«, kako je osnovno pitanje cijelog čovječanstva, a posebno danas, težnja za Bogom. Čovjek po svojoj prirodi traži Boga i pita: postoji li Bog? Što je Bog? Prema svom odnosu prama svijetu određuje svatko, i nesvijesno možda, svoj odnos prama Bogu. Dijete i prirodni narodi nisu nikad nevjerni. Ne, kao da kultura odvodi od Boga, ali način mišljenja, način života, zamršenost prilika... Koji put se čini, kao da ne pridaje dovoljno važnosti razumnim dokazima za opstojnost Božju. Ali, u jednu ruku, on analizuje praktični život, u kome je rijetko tko vratio se vjeri, jer je umom dokazao da Bog postoji, izravno, a drugu ruku nitko nije otpao od vjere zato, jer bi umovanjem, samim, na to bio naveden. Zato pisac više gleda na nutarnji život duše i na one komponente, koje njime pokreću, te opširno razvija psihološki dokaz za opstojnost Božju pokazujući, kako čovjek teži za tim da bude velik i sretan i tako dolazi do Božanstva. Da taj pojam bude sasvim ispravan, bez panteističke kakve primjese, priznaje izrijekom, da se može postići samo umnom analizom pojmova. S Platonom gleda pisac cilj čovječanstva u tomu, da misli, što je istinito, hoće, što je dobro i ljubi, što je lijepo, pa crta Boga kao ideal istine, dobrote i ljepote i svršava dovodeći u vezu vjeru i životnu sreću, nevjeru i pesimizam.

Dok je predašnja knjiga e g o.-centrična, stavio se dr. Bernhard Poschmann u knjizi: »G r u n d l a g e n u n d G e i s t e s h a l t u n g d e r k a t h o l i s c h e n F r ö m m i g k e i t« na D e o-centrično stanovište. Kao osnovne crte katoličke pobožnosti smatra pisac odnos čovjeka prama Bogu, početku i cilju svega, kome čovjek služi. Druga je osnovna crta katoličke pobožnosti kult Krista, Boga, koji je postao čovjekom. Na pitanje: individualna, ili kolektivna pobožnost? daje odgovor: i individualna i kolektivna pobožnost, a ne samo jedno ili drugo. Time prelazi na treću osnovnu crtu katoličke pobožnosti, na važnost Crkve Kristove, koja nastavlja i primjenjuje spasonosno djelo njegovo u svećenič-

kom djelovanju, naročito sv. misi i sakramentima. Katolička se pobožnost razvija u smjeru vjere, ufanja i ljubavi. Vjera daje trajno stanje razumu i volji i čini osnov za ufanje konačnog spasenja i djelotvornu vrhunaravsku ljubav.

Poznati filozof i proučavatelj sv. Tome dr Martin Grabmann daje u: »Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik« skladan prikaz katoličke mistike. On se ponajprije oslanja na neke pojave modernoga misticizma, a onda nastoji pokazati, kako je katolička mistika nešto posebno i da se ta posebnost izrazuje u sadržaju, a osniva na katoličkoj dogmatici. On shvaća katoličku mistiku kao teološku znanost o onim činima i stanjima, koje u dubini duše prouzrokuje inicijativa Duha Svetoga i po kojima duša jednostavnim gledanjem, ljubavlju i osjećajem Božanskih istina, vrednota i djelovanja, upoznaje i kuša svoju zajednicu ljubavi i života s Bogom. Metodički je njegov postupak deduktivno-induktivan. Sa sistemom katoličke mistike upoznaje pisac čitaoce prema Filipu a ss. Trinitate i sv. Tomi. Onda prelazi na psihološke pojave mističkog života, te isporeduje katoličku mistiku s mistikom Al Ghazalia, muslimanskog teiste, koja se toliko razlikuje od hladnog filozofskog misticizma brahmanskog, budističkog, neoplanističkog, i koja je stajala pod utjecajem kršćanstva. Na koncu jasno opredjeljuje različnost katoličke mistike od Al Ghazalijeve i od svake druge. Te razlike imadu svoj temelj u katoličkoj dogmatici, koja je osnov katoličke mistike. Bogata građa njegovih studija pokazuje mu, kako su kriva i neispravna ona nastojanja, koja bi htjela iskonstruirati neku opreku između skolastike i mistike, pa i njemačke sredovječne mistike. Mistika hoće produbljenje i proživljavanje nauke, koju uči skolastika, nauke o vrhunaravskoj zajednici s Božanstvom. Mistika je u najužoj vezi s katoličkom vjerom. Katolička mistika nije nikakovo neodredeno religijsko osjećanje ili čuvstvovanje ili maštanje, ona ima za svoj predmet katoličku vjeru, te je sjajna i topla zraka vrhunaravnog života milosti. Mistika je potencirani sentire cum Ecclesia. Ona ne traži i ne njeguje niti kakvog posebnog ethosa, nego tek onaj cilj, koji je zajednički svim kršćanima, đakako, u herojskom stupnju.

Ove misli razvija dalje i izbliže ih osvjetljuje isporedujući katoličku mistiku s grčevitim rastezanjima religijskog i nekog mističkog života pietističkih i sličnih struja dr. Kurt Reinhardt u: »Mystik und Pietismus«. On prikazuje mistički i magički elemenat u religiji, Crkvu i sekte, katoličku restauraciju i njemačku književnost XVII. vijeka (Friedrich Spee i Angelus Silesius), te poređuje naročito katoličku mistiku s pietizmom i njegovim raznim oblicima. Katolička mistika nije neprijateljski raspoložena prama kulturi i životu. Ona se ne osniva na kakvom manihejskom dualizmu ili pretjeranom idealizmu, njoj askeza nije cilj, niti joj je osnov u načelnom preziranju prirode ili svijeta, kao ni u panteisti-

čnom precjenjivanju svijeta. Katolička je mistika puna životne i kulturne snage. Ona je u zajednici s Božanstvom, ali ne prezire redovitih sredstava spasenja. Njezina nutrašnjost nije neovisna i neodređena, nego vođena jezikom crkvenoga kulta, liturgije, u kojoj dalje živi i djeluje Isus Krist.

Život u Kristu i za Krista u starim i današnjim samostanima, prikazuje prijevod Dom G. Morina O. S. B.: »Mönchtum und Urkirche« (L ideal monastique et la vie chrétienne des premiers jours). Pokornošću srca, poslušnošću, pokorom, sv. zavjetima, apostolskim životom, sv. misom, liturgijskom molitvom, duhovnim životom, monaškim siromaštvom, mudrom umjerenošću u svemu i širokogrudnošću postizavaju monasi mir i zadovoljstvo i veselje u svojim dušama i dolaze sve bliže Bogu.

Jedno je od najljepših i najdubljih, a ujedno i najpraktičnijih izdanja: Dr. Ildefons Herwegen, opat od Maria Laach: Lumen Christi. Liturgija nije samo vlasništvo svećenstva ili redovnika, nego cijelog kršćanskog puka, cijele zajednice katoličkih vjernika, te im je objektivni osnov za izgradnju individualnoga religijskog života. Kultura kao cilj samoj sebi nije kršćanska i nije vrijedna da se za nju radi. Svaki rad u svijetu ima za cilj Božanstvo. Rad u svijetu i rad u samostanu popunjuju se, kao Marta i Marija. Crkvena je umjetnost izražaj liturgije, pa je tako i nastala Beuronska umjetnost, koju ne može razumjeti onaj, koji je promatra svjetskim očima. Mysterium, otajstvenost, koja se izražava simbolima, je duša katoličkog života u zajednici crkvenoj i u pojedincu. Zato jest tajna sviju tajna, presv. Euharistija, središte života Crkve i ima to biti i svakom pojedinom katoliku.

Dr. Martin Grabmann iznosi za sve to jedan klasični primjer iz osobitog područja svoga studija, duševni život sv. Tome Akvinca: Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. Ponajprije vadi iz samih svečevih spisa i iz akata njegove kanonizacije pojedine crte Tomina duševnog života i karaktera. Onda skuplja sve u jedno, spominjući, da je naročita oznaka sv. Tome: sapientia, charitas, pax, te raščlanjuje svaku od ovih značajki. A Isus Krist bio mu je najviša mudrost, ljubav i mir, Isus Krist i njegov Križ.

Prigodom jubileja sv. Tome izdao je i znameniti moralista Joseph Mausbach djelo: »Thomas von Aquin als Mesiter christlicher Sittenlehre«. Polazeći sa stanovišta, da treba sve više duh sv. Tome i njegove nauke da ovlada današnjim svijetom, upoznaje on svoje slušače i čitatelje s duhom i metodom etike sv. Tome, s pojmovima naravskog i vrhunaravskog elementa u etici i organskog veza obiju elemenata, s vrednotama ljudske volje, s njezinom snagom, jačinom, habituelnim ojačanjem, sve do uzdignuća ljubavi k Bogu. Na koncu ističe jednu naročitu misao iz Tomine ideologije, ljubav kao učinak presv. euharistije.

Za naše je doba vrlo zanimljiva i praktična studija Otto Schilling: Die christlichen Soziallehren. Pisac hoće da

prikaže, u koji se odnos Isus Krist postavio prema porodici, državi, društvu, ili, koje značenje ima njegova nauka za ove socijalne tvorevine, te, koje je stanovište zauzela Crkva u starom vijeku i u srednjem vijeku u tim pitanjima, koje stanovište Crkva uopće prema svojoj nauci mora zauzeti. S tom pozitivnom zadaćom isprepliće pisac polemiku s Troeltschom, koji je svoje znanje crpao iz drugotnih vrela, pa tako u svom djelu »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« podao iskrivljeni prikaz u tom smjeru. Isus je u prvom redu vjerski reformator, pa se s tog stanovišta imadu prosuđivati i njegova shvaćanja socialnih pojava. Isus priznaje prirodni ćudoredni zakon i primjenjuje ga na porodicu i državu. Isusove reforme nisu egocentrične, pa ni geocentrične, nego theocentrične, one ne reformiraju vanjskih čina, nego nutarnjost duše. Vrlo su zanimljivi prikazi Pavlove i patrističke sociologije, gdje se obrađuju pitanja prirodnog ćudorednog zakona, prirodnog prava, državnog prava, ius gentium, privatno vlasništvo, milostinja, rad, zvanja i staleži, ideja o »svijetu« i socijalna reforma, trgovina kao zvanje, kamati, porodica i njena reforma u kršć. smislu, ideal djevičanstva, ropstvo i socijalna reforma, država i odnos prve Crkve prema njoj. Koliko već ovdje treba i dublje izobraženi čovjek da ispravlja svoja mišljenja o Crkvi! A kad se dođe u visoki srednji vijek, onda je njegovo shvaćanje tih pitanja pootovu kod premnogih sasvim iskrivljeno. Radi se o kršćanskoj jedinstvenoj sredovječnoj kulturi i njezinom postanku, koji su mnogima nerazumljivi, pa zato i ne shvaćaju stanovišta sv. Tome u tim stvarima. Usred neprestanih socijalno-reformacijskih ekstremnih težnja ostaje jedino djelotvorno i spasonosno riješenje socijalnih problema u duhu Kristova Evanđelja i nauka katoličke Crkve.

Jasna u iskrenoj i tačnoj diferencijaciji, a pomirljiva u tonu, pa zato vrlo simpatična je knjiga Engelberta Krebsa: »Die Protestanten und wir«. Pisac opaža u protestantizmu neko približavanje katolicizmu, kome su katolici odgovorili nastojanjem, da protestante upoznaju s katolicizmom, a sami da s razumijevanjem prate protestante i naročito njihovu pobožnost. Zajedničko je katolicima i protestantima sv. Pismo, pretpostavljajući, da se prihvaća i s one druge strane, da je to Božja riječ. Božanstvo Krista-čovjeka, preuzeto iz sv. Pisma, crkveno učiteljstvo, koje je bilo prije biblije N. Z., to su katoličke nauke, koje i na protestantizam, po njihovu vlastitom priznanju, blagotvorno utječu. Potestantska je pobožnost lična, individualna, a katolička, po svojoj prirodi, uz to još i kolektivna. K tomu su i forme različite. Posvećeni kruh i vino — tu se razlaze najdublje. Sjediniti bi ih trebalo Pismo. I u ljubavi i njezinim djelima ima mnogo zajedničkoga, ali katolike dijeli od protestanata i tu ono, što bi trebalo da ih sjedinjuje: vjera i povjerenje u vidljivu Crkvu.

U predašnjem je izdanju dana jasna orientacija prama religijskom miljeu njemačkih katolika. A u »Der Kritizismus

Kants«, daje Isusovac Bernhard Jansen dobru orientaciju naprama filozofskim osnovima današnjega doba. On prikazuje strukturu spoznajne kritike, arhitektoniku etike, zatim novu metafiziku i položaj religije u kriticizmu, kao i povjesne predpostavke spoznajne kritike i psihološki i povjesni tumač etike i religijske filozofije. Priznavajući rezultate radova modernih filozofa daje pisac obnovljenoj skolastici veliku zadaću, koju potanko crta naglasujući, da ishodište obnovljene skolastike mora biti primjereno potrebama, načinu i sadržaju današnjeg naučnog svijeta. Samo tako će biti moguće, da se stara i neprolazna istina probije i u današnšji svijet.

Dosada prikazane knjige obrađuju pojedine probleme u svijetlu katolicizma. Duhoviti i ne manje duboki Isusovac P. Peter Lippert kao da sve skuplja u jedno i kao da daje program cijele biblioteke u svojim predavanjima: »Das Wesen des katholischen Menschen«. On obrađuje vjeru, volju i dušu katoličkog čovjeka, u kome je katolicizam personificiran tako reći, u kome je ideja u svim smjerovima postala djelom. Takav čovjek ne postoji, ili, bolje, mnogi postoje, koji hoće i žele da budu takvi.

Ako gore navedene knjige i nijesu izlazile redom, kako smo ih mi prikazali, ipak se razabire uspješna tendencija ove biblioteke stvarati katoličke ljude, stvarati katolički mentalitet, stvarati katoličke savjesti i pogled na sva pitanja života i svjeta. I mi bismo Hrvati trebali nešto slično, primjereno našim prilikama. — Možda je to, naročito danas, bolja i uspješnija metoda, nego »dijeliti duhove«: pozitivno stvarati katolike, potpune katolike vjere, uma, volje, djela. Razumije se, da je nužna predpostavka za to nastojanje: ljudi dobre volje, a tih imademo danas u Hrvatskoj dosta, ako i ne mnogo.

Gdje je bila Opatija sv. Jurja?

Dr Josip Frančišković.

Do god. 1260. bili su Templari gospodari Senja i nastavali su samostan zvan sv. Jurja kod Senja (s. Georgii penes Segniam). — Kad je te godine predao kralj Bela IV. gospodstvo nad Senjem knezovima krčkim, Templari su se odselili i za naknadu dobili Dubicu na Uni. Bit će da su napušteni samostan Krčki knezovi predali Benediktincima, jer od onda u spomenicima dolaze njihovi opati kao abbates S. Georgi penes Segniam i tu su ostali do provale Turaka oko g. 1500. Od tada ne spominju se više ni Benediktinci ni njihovi opati, a tek kasnije samo naslovni opati.

Gdje je bio taj samostan i opatija sv. Jurja? Općenito se drži, da je to istoimeno današnje mjestance Sv. Juraj kod Senja, koje je

Pangalos kao čovjek potpuno framasunskog mentaliteta izdao je početkom g. 1926. naredbu, da se imadu raspustiti svi muški i ženski manastiri na teritoriju Grčke, a monasi ispod 50 godina da se imadu vratiti u svjetovna zvanja. Tu je naredbu htio silom protegnuti i na manastire Sv. Gore Atos, ali se centralna uprava svetogorskih manastira obratila na međunarodni forum ženevskih konferencija sa zamolbom, da se zaštiti gora Atos, kao sjedište pravoslavnih manastira različnih narodnosti protiv silovite naredbe Pangalosove. Na to je Pangalos popustio, te na Atosu nije provedena njegova naredba o ukidanju i raspuštanju manastira. Tako Sv. Gora Atos još i sada uživa svoju staru slobodu kao monaška republika, koja je gotovo posve neovisna od Grčke. Jedino se u sjedištu centralne uprave atonskih manastira, u mjestu Kareji nalazi ispostava grčke policije, koja vodi brigu za javnu sigurnost i kontrolu nad dolaskom stranaca.

Egzegetske bilješke.

Dr Maksimilijan Lach.

9. SERMO BIBLICUS (u Mt 24^2 i 12^{40}).

»Amen, dico vobis, non relinquetur hic lapis super lapidem, qui non destruatur«.

»Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus, et tribus noctibus; sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus«.

Riječi: »*non relinquent in te lapidem super lapidem*« uzimlje Lc 19^{44} za cijeli grad Jeruzalem, dok se Mt 24^2 odnosi na hram.

U bilješci za Mt 24^2 uzimlje Arndt (cf. B. S. IV, 1926. str. 344.) da »die vollständige Erfüllung trat bei dem verunglückten Tempelaufbau unter Julian ein«. Posebne bilješke za gore navedeni citat Lc 19^{44} nema. Kod Mt 12^{40} nalazi se: »Drei Tage sind nach jüdischem Sprachgebrach nicht ein Zeitraum von 72 Stunden, sondern jeder Teil eines Tages steht für diesen selbst«.

Što znače riječi Mt 24^2? Hram će biti razoren. Proroštvo bilo bi se potpuno ispunilo, kad poslije katastrofe za Tita ne bi slijedilo nikakvo daljnje rušenje temelja za Julijana. Uzevši u obzir narav biblijskog govora, ne će biti po svoj prilici uputno naglašavati, da se proroštvo Mt 24^2 »potpuno« ispunilo istom onda, kad je doista i posljednji hramski kamen bio odvaljen. U Mt 24^2 nalazi se jamačno nešto od onog divnog jezičnog kolorita istočnjaka, kojim napose obiluju starozavjetne proročke i neke didaktičke knjige. Događaj, što je uslijedio za Julijana Apostate značio bi samo, da se ovo potpuno ispunjeno proroštvo ispunilo povrh svega još i u do-

slovnom, strogo znanstvenom značenju proročkih izraza: non relinquetur hic lapis super lapidem.

Da ne valja krnjiti potpunost proroštva na račun toga što manjka doslovno i strogo znanstveno ispunjenje odnosnih izraza, razabire se donekle već iz Lc 19^{44} a osobito iz Mt 12^{40} (isporedi bilješke Arndtove k navedenim mjestima, kao i Jon. 2^{1}, Esth 4^{16} 5^{1}).

»Tri dana i tri noći« je izraz, koji samo u doslovnom i znanstvenom smislu znači vrijeme od 72 h., u običnom govoru (napose istočnjaka) znači tri dana, od kojih prvi i treći može imati tek nekoliko sati. Krivo bi dakle imao onaj, koji bi držao da se Mt 12^{40} ispunilo nepotpuno zato, jer je Kristova duša izbivala iz tijela znatno manje od 72 h. Cijelo je sveto Pismo pisano običnim ljudskim govorom, ne jezikom učenjaka. To ne znači da je govor učenjaka ispravniji, istinitiji, a običan govor ljudski netočan, pogrješan. Razlika je između oba govora ta, što se oni donekle razilaze u shvaćanju sadržine kojega pojma, što ga riječju označujemo. Kako je riječ i njeno značenje stvar konvencije, spantane kod puka, a promišljene kod naučenjaka, to će i spajanje riječi sa njenim značenjem zbog donekle različitih potreba znanosti i praktičnog života biti ponešto različito. Sloboda je u tom dosta velika. Pučki dakle govor postaje istom onda netočan i pogrješan, kad riječi ne prikazuju stanje stvari ni u onom značenju što im ga narod podmeće. Znanstveni je govor neispravan, kad riječi doslovno i znanstveno shvaćane ne odgovaraju zbilji. Ne valja dakle miješati obje vrste govora niti ih prikazivati nejednakima obzirom na njihovu vrijednost. Ispitati pak narav, podvrste i odlike pučkog biblijskog govora, i u trijeznom poređaju sa znanstvenim govorom istražiti njihovu djelomičnu odnosno posvemašnju istovetnost, jedna je od ne baš posljednjih zadaća katoličke eksegeze.

10. QUI LEGIT, INTELLIGAT« (Mt 24^{15} Mc 13^{14}).

Katolička se eksegeza razilazi u pitanju, čije li su ovo riječi: tko čita neka razumije. Neki ih pripisuju Kristu, neki opet samome evanđelisti. (Isp. literaturu kao kod 1. u B. S. IV. 1926. str. 344. kod navedenih citata).

Ostaje povrh toga neriješeno pitanje: zašto se upravo ovdje ističu te riječi: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* kad se one i onako podrazumijevaju kod svakog čitanja? Izgleda, da se riješenje problema laglje traži u riječima *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*.

So bezeichnet es (naime *βδέλυγμα*) heidnisches Wesen... in Rücksicht auf den Schein christlichen Wesens (Verweltlichung). In demselben Sinne... kann daher auch nur *βδέλυγμα ἐρημώσεως*... verstanden werden, von einer Erscheinung des höchsten widergöttlichen (antichrist.) Wesens... mit Bezug auf die Anfrichtung eines entscheidenden götzendienerischen Greuels im Heiligtum...

(cf. Cremer, o. c. 216 str.). — Ako se dakle riječju *βδέλυγμα* označi Antikrist sensu stricto, a sve protuvjersko, napose protukršćansko djelovanje izvjesnih činilaca kao tipično nagovještanje posljednjeg *βδέλυγμα* to će ovaj potonji jamačno ostati nezapažen gotovo do posljednjeg časa, ili obratno: viđen ondje, gdje ga ne bude. Zbog lakoće zablude potreban je velik oprez. Taj oprez potreban je i zbog raznih progonstava i nasilja, što ih areligijozni elementi čine na svemu što je Božje. Taj oprez je raznolik i mnogostran, te ga je Gospodin ne jednom preporučio svojim učenicima i sljedbenicima. Bile dakle riječi: Qui legit, intelligat Kristove ili apostolsko-crkvene, one su dijelak one opreznosti, koja će biti u golemoj mjeri potrebna, kad posljednja »abominatio desolationis« razvije svoje djelovanje.

Iz crkvenog života.

Dr. Dragutin Kniewald.

Sudjelovanje katolika kod sastanaka »za sjedinjenje svih kršćana«. Suprema Sacra Congretario S. Officii odredila je 8. srpnja 1927. da katolici ne smiju sudjelovati ili podupirati sastanke, skupštine, govore ili društva nekatolika, koja nastoje da udruže vezom jedinstvene religije sve one, koji sebi na koji mu drago način prisvajaju kršćanko ime, nego da se imade u svemu obdržavati dekret S. Officii 4. srpnja 1919. De participatione catholicorum societati »Ad procurandam christianitatis unitatem«. (AAS 1927. VIII. 278).

Za postignuće doktorata bogoslovlja i kanonskoga prava potrebno je u smislu enciklike Pascendi 8. IX. 1907. i deklaracije S. Cong. de Seminariis et studiorum Universitatibus od 29. IV. 1927., da je kandidat prije svršio tečaj skolastičke filozofije. To je potrebno za valjanost doktorata (AAS 1927., V. 194).

Blagdan sv. Terezije od maloga Isusa određen je po SRC pro universali Ecclesia na dan 3. listopada. Taj dan treba da po čitavoj zemlji u buduće čitav svjetovni i redovnički kler vrši oficij i misu, prema propisanim obrascima, ritu duplici minori. Sve se vrši kao pro Virgine tantum, osim određenih čitanja drugog nokturna i molitve: Domine, qui dixisti: Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum coelorum: da nobis, quaesumus ita beatae Teresiae Virginis in humilitate et simplicite cordis vestigia sectari, ut praemia consequamur aeterna: Qui vivis. Misa je Dilexisti uz predašnju molitvu.

Političko djelovanje svećenika. S. Congr. Concilii odgovorila je 26. II. 1927. da Ordinarij ima pravo i dužnost posebnom odredbom zabraniti političko djelovanje svećenicima, koji ga ne bi izvrši-

vali saglasno s uputama sv. Stolice. Tko bi ovu odredbu prekršio, ili se ne bi popravio nakon opomene, može i mora biti kažnjen ad normam sacrorum canonum (AAS. 1927. IV. 138).

Episkopat republike Costa Rica upravio je 11. I. 1927. prigodom izbora predsjednika republike i narodnih poslanika za kongres opširnu kolektivnu poslanicu cijelom tamošnjem svećenstvu. Naglasivši u početku važnost tih izbora, kod kojih »svaki u svom djelokrugu treba nastojati, da vlada bude povjerena najsposobnijim ličnostima«, ističe Episkopat, da svećenstvo »ima ostati u vedrim visinama vlastitoga zvanja, ne tražeći ništa drugo, nego samo duhovnu dobrobit svih, bez razlike političkih stranaka«. Onda nastavlja: »Izrazujemo vam našu formalnu volju o vašem držanju prigodom izbora, a da se ne odričemo prava i da ne izbjegavamo dužnosti, što ih ima kler i u politici, kad se radi o interesima religije. Mi prihvaćamo upute sv. Stolice kao naše, a da time ne umanjujemo naših prava kao građana i stalnih branića vjere i morala Krista Gospoda. Mi određujemo kao apsolutno pravilo vašeg držanja najstrožu apstinenciju od sudjelovanja kod svake političke borbe... Naša je služba, da s v i m a pomažemo... Svećeništvo nema te zadaće, da pomaže pobjedi koje mu drago stranke, niti, da izbuđuje duhove u borbi za materijalne interese, već nasuprot, da ubuzdava strasti i da diže srca u visine božanskoga mira i ljubavi. Plenarni koncil Latinske Amerike određuje u svom dekretu 656: Neka se kler razborito uzdržava od raspravljanja čisto političkih i građanskih pitanja, u kojima se može imati različito mišljenje, da se ne ogriješi o nauku i zakon katoličke Crkve. Neka se kler ne upušta u političke stranke, da se ne bi činilo kao da naša sveta vjera, koja treba da bude iznad svih ljudskih interesa i koja treba ljubavlju i dobrohotnošću ujedinjuje duše svih građana, ne izvršuje svojega poslanja i da se njezina spasonosna služba ne učini sumnjivom. Neka se dakle kler uzdržava od javnog raspravljanja tih stvari izvan crkve, a pogotovu u crkvi.« Sada slijedi 8 tačaka kojima Episkopat daje svećenstvu konkretne i precizne upute. — 1. Neka se kler potpuno apstinira od svega, što je u vezi s ovogodišnjom izbornom kampanjom. Kako nijedna od stranaka nije otvorena neprijateljica religije, građanska i politička pitanja, koja ne diraju katoličke nauke i ćudoređe, ostaju izvan naše vrhunarske javne službe. 2. Naročito je zabranjeno svećenicima javno raspravljati o stranačko-političkim pitanjima, osobito s propovijedaonice, što bi značilo, pretvoriti je u profanu govorničku tribinu, to i učevstvovati u odborima, listama, klubovima, sastancima, koji imadu politički značaj. 3. Osobito u izborno vrijeme treba svećenik da nastoji ujediniti srca svih građana u ljubavi i dobrohotnosti. 4. Neka rade u skladu s uputama sv. Stolice: »Nije zabranjeno službenima Crkve da u izborima daju svoj glas ili da prime javne službe, koje nisu inkompatibilne sa svećeničkim dostojanstvom. To može,

u pojedinom slučaju, biti i potrebno. Neka se svećenici čuvaju, da ih ne povuku za sobom stranačke strasti, te bi se činilo, kao da se bave ljudskim, a ne Božjim stvarima i nikad neka ne prijeđu granica umjerenosti.« (Kard. Rampola 5. IV. 1900.). — U točki 5. podsjećaju biskupi na *Can. 189, § 4 i na autentičnu* deklaraciju papinske komisije od 25. IV. 1922., prema kojima treba svećenik, koji hoće kandidirati, dozvolu svoga Ordinarija, kao i Ordinarija mjesta, gdje kandidira, a biskupima je određeno, da se u tomu pokažu »potius difficiles quam faciles«. 6. »Neka ne zaborave naglasiti veoma važnu dužnost u savjesti i pred Bogom, što je imadu građani, da uvijek i u svemu nastoje oko sve većeg boljitka religije i domovine. A izvršivši ovu općenitu dužnost neka se uzdržavaju davati prednost jednoj stranci pred drugom, osim, ako je jedna od njih otvoreno neprijateljska religiji« (Konc. Am. L. dekret 656). — 7. A da se ne počini pogreška u tako delikatnoj stvari — jer ima raznih kriterija, po kojima se prosuđuju stranke — na biskupe i na njihove consila vigilantiae spada izjaviti, da li je neka stranka neprijateljska religiji, ili nije, i to u svom programu, svojoj propagandi, ili svojim političkim tendencijama«. Točka 8. određuje molitve za vrijeme izbora. (D. C. 16. VIII. 1927. No. 379. 93—96).

Katolička Akcija u Švicarskoj. Poznati župnik u Baselu, Robert Mäder, izdao je u maju 1927. knjižicu: Die Katholische Aktion! kao 3. svezak knjižnice: Schriften der Erneuerung. U svom vatrenom stilu kaže: »Naša je najprva zadaća »katolizacija katolika«, koju imade postići svećenik u zajednici s organizovanom pomoću svjetovnih apostola. Zato su pape dali geslo: Katolička Akcija!.... Treba da stvorimo jedan orlovski rod... s katoličkim shvaćanjem, katoličkim očima, katoličkim ušima, katoličkim jezikom, katoličkom rukom, katoličkom nogom, katoličkim srcem. To hoće Katolička Akcija.« O svojoj knjižici on sam kaže: »Ova knjižica nije program. Program Katoličke Akcije stvaraju Pape i biskupi. To nije ni organizacijska uputa... Mi bismo htjeli samo malo prodrmati, ohrabriti, opomenuti, ulja i vina uliti u rane, što ih je zadalo vrijeme...«. U poglavlju: Sv. Otac hoće! lijepo prikazuje zadaću i značaj K. A.: K. A. je u svome izvoru, cilju, sredstvima, vrhunaravska, apostolska, poslušna, sveta, katolička, ili ona to nije... Katolička društva ne će prebroditi krize, što su ih snašle, umjetnom i površnom reklamom ili spretnim vanjskim priredbama... nego duhom K. A., duhom, što ga je dao i daje Pijo XI.«

Katolička Akcija u Njemačkoj. »Stimmen der Zeit« od kolovoza o. g. donose dva važna članka, koja se međusobno popunjuju. Prvi je: »Um die Einigkeit der deutschen Katholiken«, od Fr. Muckermanna, a drugi: »Die Vertiefung der katholischen Aktion« od C. Noppela D. I. Prvi konstatuje, da se »sve više naglasuje načelo, da katolik može pripadati i drugim strankama, a ne samo centrumu. Dušobrižnici i vođe kulturnih nastojanja moraju biti na oprezu

da ne budu proglašeni za propagatore centruma u svojoj službi... Čini se, da je jedno poglavlje njemačke povijesti dovršeno i da mora ustupiti mjesto posve novim shvaćanjima. Kako je došlo do toga?... U doba kulturkampfa prevladavali su konfesionalni zahtjevi sve ostalo... No što su se više katolici uživjeli u državu, što su je više smatrali svojom, to je jače morao iskočiti i državni interes pored vjerskoga... Mi moramo ostati vjerni tradiciji i dalje raditi iz onoga duha, koji nas je izveo iz ropstva trajnog i načelnog zapostavljanja i dao nam građansku jednakopravnost i crkvenu slobodu«. Prema svemu izgleda, kao da je ovaj prvi članak neka predpostavka, odnosno ograda drugom članku, da se ne bi činilo, da taj drugi članak, koji pokazuje nove puteve i otvara nove vidike, hoće poništiti ili oslabiti političku reprezentaciju njemačkih katolika. Ne da se naime više poricati, da u Njemačkoj (i Austriji) »imade mnogo njemačko-nacionalnih i kršćansko-socialnih katolika, kao i takvih, kojima je politika dojadila. Tako je došlo do toga, da se nerado čuje, kad se istovjetuje katolička štampa s centrumaškom, te se sve više opaža zahtjev za načelnom štampom katoličkog naziranja« (Allg. Rundschau 6. VIII. 1927.). Nastaje dakle pitanje, kako će njemački katolici, kao katolici, djelovati u javnom životu i ostati potpuno jedinstveni. Odgovor glasi: u Katoličkoj Akciji Pija XI. Taj odgovor daje i razvija ga osobito Karl Neundörfer u knjizi »Zwischen Kirche und Welt« i, prema njemu, P. Noppel u ovom članku. »I mi ćemo se u Njemačkoj morati više nego dosad zanimati za pojam i sadržaj Katoličke Akcije u smislu Crkve. To je potrebno, jer treba da se tačnije ustanovi granica izravnog utjecaja Crkve na javni život i objasni djelokrug, unutar kojega Crkva s pravom traži i očekuje jedinstvo svih vjernika. — Ako se ovo pitanje kod nas često zaobilazilo, ili se kušalo prikazati, kao da nije od važnosti za njemačke prilike, to je bilo očito zato, jer je postojala bojazan, da bi se možda dosljednim prihvaćanjem ove misli politička jedinstvenost njemačkih katolika pocijepala, ili se možda činilo nepotrebnim izlučivati nepolitičke probleme, kad su njemački katolici i onako i u samoj politici jedinstveni, odnosno nastupaju jedinstveno naprama vani. No to je, kako rekosmo, ipak potrebno, da se jasno potegne granica čisto političkog djelokruga i onoga, koji prelazi u sferu Crkve i religije. To je i u smislu papinskih izjava. Mogle bi nastati bojazni, da će jako naglašavanje neposredne zadaće Crkve i Katoličke Akcije još šire krugove otuđiti političkom životu, nego se to danas opaža, pa bi tako nastala pogibelj, da se državna izgradnja prepusti onima, koji ne drže mnogo do vjere, ili su joj i protivnici. No ove su bojazni bezpredmetne, ako K. A. živi i radi doista apostolski, na svim područjima života. A kod prigovora, da bi K. A. mogla uzdrmati političkim jedinstvom njemačkih katolika treba predpostaviti, da se, naravno, političko jedinstvo ne može kupiti uz cijenu načelne jasnoće na

*

crkveno-političkom polju. Upravo onaj, kojemu je doista na srcu cilj K. A., mora nastojati, da ga za svaki slučaj osigura, da ga učini neovisnim od slučajnosti i razvitka političkog života. Ali nije K. A., ni kod nas, poželjna kamo kao »prva pomoć za svaki slučaj«. Mi držimo, da će upravo iz same K. A. niknuti nove duäevne sile katoličkog jedinstva i izvan užeg područja same K. A. Katolička je Akcija jedino moguća pobjeda laicizma i to upravo zato, jer je ona sama laički apostolat pod vodstvom biskupa. Ona ima da u budućnosti stvori potpuni katolički duh, ona i njemačkim katolicima nije razlogom cijepanja ili bijega pred svijetom«. Značajno je, da je oveći izvadak iz ovoga članka kao naročita informacija preveden i otisnut u Osservatore Romano 12. VIII. 1927.

Njemački katolici u Kanadi održali su 5. srpnja o. g. svoj katolički sastanak u Trampig Lake, Saska. Biskup Prudhomme rekao je tom prigodom: »Ovaj sastanak treba da još uže poveže vezu sloge njemačkih katolika... Želim, da u Vama ojača duh discipline i poslušnosti... Vaš je poglavar sv. Otac u Rimu. Vaš je poglavar Vaš biskup. Vaš je poglavar Vaš župnik. Ovima treba da budete poslušni na prvom mjestu, jer oni su od Boga postavljeni, da upravljaju i vode sva (katolička) udruženja. U stvarima Vaših udruženja imate uz to da se pokoravate odredbama središnjice i okružja«. (KIPA 8. VIII. 1927.).

Iz alokucije Pija XI. 20. lipnja 1927. »Da završimo govor o ovoj neugodnoj stvari (Action Française) ozbiljnim riječima, kojima naš sv. Ambrozije i sv. biskup i mučenik Ciprijan ističu jedinstvo Crkve, ne samo u stvarima vjerskih dogmi, nego i u svemu, što se odnosi na auktoritet i poslušnost. Poznata je znamenita riječ sv. Ambrozija: Gdje je Petar, tamo je Crkva, a gdje je Crkva, tamo nema smrti, nego je život vječni (In Ps. 40, 30. P. L. XIV, 1134). A već je sv. Ciprijan ustvrdio: »Ne će dostići Kristove nagrade, tko je ostavio Kristovu Crkvu. Taj je stranac, tuđin i neprijatelj. Ne može imati Boga za Oca, tko nema Crkvu kao majku« (De un. Eccl. VI, P. L. IV, 519). I malo prije: »Tko ne drži ovo jedinstvo Crkve, kako može misliti da vjeruje? Tko se protivi Crkvi, kako može misliti, da je u Crkvi? Ovo jedinstvo treba upravo mi biskupi da nepokolebivo držimo i branimo, da pokažemo, da je episkopat jedan i nedjeljiv« (Ib. IV, 519). Ovih zadnjih riječi ne bismo htjeli izostaviti, jer nam se čine, kao da su unapred napisane u pohvalu naše braće franceskih biskupa, koji su ostali s nama u našim nevoljama (I. Petr. II. 25).« (AAS. 1927, VII. 238/9).

Aprobacija staroslovenskog misala latinskim pismenima štampanog otisnuta je u AAS 1927 IV. 156 i nosi datum 9. III. 1927. — Aprobacija je dana misalu, kako ga je uredio i latinicom transkribirao dr. Vajs, a na osnovu pregledbe i prijedloga nadbiskupa zagrebačkog dra A. Bauera i biskupa šibenskog fra Jerolima Milete, konsultora SRC. Ovaj misal može upotrebljavati cijeli kler, koji se

zakonito služi staroslovenskim jezikom u liturgiji. Time su dakle derogirane dosadanje odredbe, koje su tražile glagolska pismena za staroslovenske bogoslužne knjige, ali nije prošireno pravo upotrebljavanja staroslovenskog jezika u bogoslužju. — Koliko smo obaviješteni, na sličan će način biti svojevremeno izdana i aprobacija novog Rimskog Obrednika u hrvatskom prijevodu za sve biskupije, koji je predan u štampu.

Recenzije.

Dr. Remigius Stölzle: Charles Darwins Stellung zum Gottesglauben. Rektoratsrede gehalten am 339. Stiftungsfeste (11. Mai 1921.). Leipzig 1922. Verlag von Felix Meiner, 8⁰, str. 34.

U zbirci »Philosophische Zeitfragen« izdan je ovaj rektorski govor pokojnog prof. Dr. R. Stölzle, u kojem on na temelju tačnih pismenih izjava određuje Darwinovo stajalište u pitanju vjere u Boga. Istina je, da i danas mnogi broje Darwina među teiste, jednako kao što ga drugi pribrajaju k ateistima. Dr. Stölzle pokazuje, zašto je to moguće: jer je sâm Darwin jedno vrijeme odlučno zauzimao stav, priznavajući opstojnost Boga, da ga kasnije, ne doduše napusti, ali svojim **izjavama oslabi.** Ispravno je to: Darwin odbija od sebe oznaku ateista, naziva se sâm agnostikom, a u svom sistemu ne daje Bogu nikakove djelotvorne uloge. Ako je na početku i govorio o aktu stvorenja, kasnije je taj pojam izlučio iz svog sistema. Ne će dakle baš jako pogriješiti, tko ga stvarno ubroji među ateiste.

Razumljivo je zašto ga se toliko drže oni, koji su u znanosti tendenciozni. Naročito u pitanjima evolucije životinjskih vrsta i čovjeka, gdje još nema apodiktičkih dokaza.

Darwin je međutim kraj sveg svog agnostičkog stava u pitanju opstojnosti Boga, kud i kamo simpatičniji i kao trijezni, ozbiljni učenjak vredniji od mnogih svojih nastavljača. On je svome uvjerenju dao izraz neopredijeljnosti, dok su njegovi neki kasniji pristaše bez ikakovih jačih i stvarnijih dokaza koraknuli daleko naprijed u negativnosti, ostavivši tako naučno polje i zaplovivši u carstvo fantastičnih nagađanja.

Ima i danas takovih fantasta, koji »u ime« znanosti i darwinizma daju izjave i tvrdnje, radi kojih bi ih sâm Darwin odsudio.

Dr. **A. Živković.**

Borislav Lorenc: Pregled istorije filosofije. Beograd 1927. XII + 191. Din 30.—.

Jedna malena knjiga, koju treba da pozdravimo, jer je rađena velikim trudom i odličnom spremom, a ima i veoma praktičnu vrijednost, osobito za studente. Ovim je priručnikom i opet ispunjena jedna praznina

u našoj filozofijskoj literaturi, gdje je g. Lorenc, prof. beogradskog sveučilišta, već dosadašnjom neutrudivom svojom agilnošću stekao istaknuto mjesto.

Objavljujući ovu knjigu želim u prvome redu da ju preporučim na čitanje i širim slojevima inteligencije, a studente da upozorim na prikladni repetitorij. Ipak bih još mao jednu — metodičkog značenja — primjedbu, koju bi možda dobro bilo uvažiti kod priređivanja novog izdanja knjige.

Gledamo li naime na historiju filozofije kao na vremenski raspoređanu skupinu različitih fil. nazora, treba — ako i bez kritike — uočiti genetičku stranu problematike i otuda odrediti karakteristiku pojedinog fil. sistema kao tipičnog riješavanja u okviru same problematike. Po ovakovom se osvjetljenju filozofijske historije dobiva uvid u one izvore, iz kojih nastaju pitanja, a ujedno se ukazuju glavne smjernice filozofijskih odgovora. Da budem konkretan. Već kod grčke filozofije volio bih da je naglašen Sokratov intelektualizam proti sofističkom senzualizmu. Izloživši jasno status quaestionis, oko koga se kretala ideologija Protagore i Sokrata, trebalo bi još pokazati: u čemu je Sokratov stav logički fundiran. Tek na taj način može čitalac samostalno steći i neku kritičku orijentaciju. Jer opreka između senzualizma i intelektualizma zapravo se opetuje kroz svu historiju ne samo spoznajno-teoretske filozofije, nego je ona trajno mjerodavna i za metafizičku filozofiju. Ovu dakle liniju treba da historijski prikaz u svojoj cjelini naročito istakne.

Po navedenoj bi metodici dobio od Sokrata svoje objašnjenje i upotpunjenje Aristotel (str. 31. i 36.). Jer na pr. o A. psihologiji bi trebalo više reći; nema ništa o apstrakciji, koja je osnov ideogenetskog A. shvatanja, a samo je otuda moguće osvijetliti i skolastički problem de universalibus, kao i savremeni problem o apstrakciji, najdubljoj psihološkoj poziciji proti Kantovom apriorizmu. — Ili na pr. u prikazivanju Aristotelove metafizike trebalo je kao polaznu točku razviti onu izreku na str. 33. »Realizacija mogućnosti, prelaz materije u potpunu stvarnost, razviće oblika iz materije, zasniva se na kretanju«. Iz ove ideje izvire upravo čitavi A. sistem, pa zato nije ni u historiji dovoljno samo shematsko stiliziranje. — Ili na pr. još ovo. Kod A. teodiceje dolazi najviše do izražaja njegov sintetički duh, pa zato bi trebalo ukratko eksponirati argumentaciju za postojanje Boga. Čitalac bi razabrao šta znači »metafizika«; a u komparaciji sa Kantom shvatio bi njegovu negaciju teorijske metafizike o Bogu. A što mi izgleda još važnije — u cilju odstranjenja jedne predrasude, koja je možda na štetu potpunog filozofijskog zbliženja između zapadnjačkih i istočnjačkih teologa —, sistematskim osvjetljenjem Aristotelova umovanja dobila bi se historijsko-idejna osnovica za skolastiku. U tome bi slučaju sasvim drukčije ispala njezina definicija, nego što je na str. 56. Za idejni postanak skolastike imade sasvim određenih historijskih uvjeta, koje bi djelomično trebalo objasniti kod prve rečenice pod naslovom »Nominalizam i realizam« (57.). Uopće manjka sistematski prikaz Tomine († 1274.) filozofije, koja je nerazumljivo stilizirana u izreci (str. 63.): »Osnovni principi Tomine filozofije jesu oblik i

materija, kao i kod Aristotela«. (Usput pripominjem, da se S. Eriugena — a ne Erigena — ne smatra »ocem skolastike«, kao na str. 56.)

Možda bi i o savremenoj filozofiji ipak trebalo više reći, na pr. str. 170. i drugdje. Manjka mi sintetički prikaz filozofijske misli ne samo kao općena karakteristika savremene filozofije, nego protegnut i na čitavu historiju filozofije kao princip kontinuiteta. Idealizam i realizam, monizam i dualizam i t. d. bile bi najviše smjernice u evoluciji fil. stvaranja. Tako bi historija filozofije od shematskog oblika dobila genetičku svoju impulzivnost. Možda izgleda, da bi se eo ipso pretvorila u Uvod u filozofiju. Ne potpuno, ali bi zaista i trebalo da bude historijski uvod u filozofiju. Takova bi knjiga bila pogotovo praktična — jer uporabiva i za samouke —, a bila bi i originalna.

Ove sam opaske naveo zato, jer smo mi tako reći u početnom stadiju filozofskog stvaranja, pa je svrsishodno da zajednički radimo kod svakog djela, ne bi li izašlo savršenije, nego što su takova djela i kod velikih naroda. Sa g. Lorencom je ugodno saradivati, jer je rukovođen traženjem istine i jer je veoma svijesni pregalac u izgrađivanju narodne naše filozofije. **Prof. Zimmermann.**

1. **Miljenko Vidović: Za zapadnu kulturu ili protiv nje.** Predavanje održano u Beogradu 6. marta 1927. Po stenografskim beleškama. Štamparija »Vreme«. Beograd 1927. 12⁰ str. 21.

2. **Miljenko Vidović: Ideje i problemi.** Članci i rasprave. Sabrao i uredio Kamilo Brössler. Sarajevo 1927. Štamparija »Obod«. 8⁰, str. 267.

3. **Miljenko Vidović: Faktor rada — evanđelje života.** Sarajevo 1927. Štamparski zavod d. d. 16⁰, VIII + 24.

1. — Da je zapadna kultura u mnogom zastranila, da je iznijela i unijela u život mnogo toga, što ga je učinilo težim i jadnijim, da ga je konačno u velikom stupnju rastrovala, ponizila, povrijedila — činjenica je u kojoj se svi slažemo. Jedino valja primijetiti, da je i u ovim pogledima na uspjehe i neuspjehe moderne zapadne kulture, lako moguće zastraniti, pa gledati odviše crno, kako je slučaj kod g. Vidovića. On je zašao tako daleko, da je prorekao propast Evrope — za ciglih 50 godina! (Društvena dekadenca, str. 16; ocjenu vidi: »Bogosl. Smotra« 1915., br. 4., str. 510.) Dakako, da je to pretjeranost. Jednako je neispravno i netačno u zapadnoj kulturi ne vidjeti svijetlih strana, ne priznati nikakovog duševnog napretka, nikakovih pozitivnih vrednota. Tamo dakako, gdje kruži oko g. V., nema doista nikakovih duševnih vrednota. U njegovom ambijentu, na izvorima, na kojima on crpe, nema okrepe za dušu.

Ni u opredjeljivanju uzroka toj krizi zapadne kulture ne sudi ispravno g. Vidović. Razlog, koga navodi (str. 9.—14.) ne rješava problema: da Evropa tobože svaljuje krivnju na prirodu čovjekovu, smatrajući ga zlim, dok on, g. Vidović, pretstavlja čovjeka savršeno dobrim, šta više »bogočovjekom« (str. 14.). Ni njegovo upiranje na našu slavensku rasnu odliku, našu naročitu moralnost i etičke vrline — nije bez prigovora. Nije naša narodna psiha »prirodno etička« u njegovom evolucio-

nističkom smislu: praroditelji su nam — veli — »išli četveronoške i živjeli kao ostale zvijeri po šumama« (str. 9.), a mi smo eto toliko nad njima, da se oduševljavamo za poštenje, ljubav, pravednost i milosrđe, kako to očito odsijeva iz naših narodnih pjesama. To, što se pokazuje u historijskom razvoju naše slavenske duše, sve je protkano vjerskim elementom, naročito odkako smo primili kršćanstvo. Naša dakle etička psiha bitno je religiozna psiha, još tačnije: kršćanska. A o religiji, pogotovo kršćanskoj, ne će Vidovićev etički pokret ništa da zna.

Zato je i njegovo proricanje o mesiji, koga će Evropi dati Slavenstvo, samo jedna lijepa fraza, udešena za publiku. A kako treba »etizirajući svoj kulturni život preporoditi Evropu«? Kako će g. Vidović i kojim sredstvima praktički, u životu provesti etičko poboljšanje? Do sada: samo riječima! Opetovanje jednog te istog, a bez konkretnih naputaka za provedbu u životu svakog pojedinca.

Mi znamo, da g. Vidović i nije u stanju ništa drugo dati. On ne može ništa drugo, nego govoriti o »etičkom preporodu« — pa tko hoće i tko može, nek bude bolji. Ali ne **mora** nitko...

I ovom zgodom velim: ne osporavam g. Vidoviću ispravnost njegovog nastojanja. Naročito ne diram u prosvjetni dio programa. Ali ponovno naglasujem: **etički** preporod se ne postizava ovim putem, kojim on ide. Metode, koje je do sada upotrebljavao, ne odgajaju etičke jedinice, nego fanatike jedne sekte. I dosadanji rezultati samo to pokazuju.

2. — U ovoj je knjizi g. Brössler pokupio članke, što ih je g. Vidović pisao dosada u »Uzgajatelju« i »Novom čovjeku«, pa ih povezao u neki sistem, koji otprilike daje pogled na cjelokupno njegovo nastojanje. Najprije dolaze panegirici o »sunčanim ljudima«, koji hiperboliziraju veličinu čovjeka (str. 7.—21.); zatim slijede članci, koji iznose manje više uvijek pod istim vidom probleme života i kulture (str. 25.—84.). Onda glorifikacija čovjekovog intelekta (str. 89.—104.), čustvene njegove strane, »čovjek i srce« (str. 106.—148.) i voljne (str. 151.—163.). Na str. 167.—191. bavi se pitanjima odgoja, pak škole i prosvjete (str. 197.—235.), da završi odsjekom: religija i prosvjetno-etički pokret (str. 253.—263.).

Ovako sustavno poredani članci o pitanjima gore navedenim ne će promašiti dojma, na koji računaju. Dikcija i toplina, kojom g. V. iznosi svoje misli, djeluju snažno na ljude, koji nemaju tolikog stupnja inteligencije, da u tančine, do posljednjih konzekvencija prosude zamaha uvjerljivih izvoda. A oni, koji dobro znadu, što je i kakav je taj »kulturno-etički pokret«, pa ga ipak odobravaju i potpomažu, čine to svijesno u želji da oslabe dosadanji vjerski stav i vjersku prosvjetnu akciju kod našeg naroda. Sasvijem je tačno, da će ova knjiga »razbistriti pojmove o težnjama i ciljevima prosvjetno-etičkog pokreta«, ali nije tačno, da je za nj do sada »palo toliko neopravdanih kritika i napadaja« (str. 2.).

Možda je uslijedilo i neopravdanih kritika. Jedno je pak bezuvjetno netačno: da su sve kritike — neopravdane. Naših kritičkih izvoda nije g. Vidović nikada pobio, niti stvarno oprovrgao, a ipak ih proglasuje

neopravdanima. Već je to ne-etički jedan stav, koji kulminira u svijesnom podmetanju loših motiva protivniku, a djeluje neodgojno na njegove pristaše.

Ako tkogod iskreno želi jedan pravi i svestrani etički preporod sviju narodnih slojeva, jamačno ga iskreno želimo mi, stojeći na pozitivnom kršćanskom stanovištu. Ali mi otvoreno kažemo: Vidovićev pokret ne će uzgojiti etičkog naraštaja. Može imati u prosvjetnom pogledu izvjesnog uspjeha, ali etičkih dubokih tragova ostaviti ne će! To je šteta; ali s idejama, s kojima stupa u život, ne može da bude drugačije.

3. — Predavanje, održano 5. juna t. g. u Sarajevu po g. V., a u ostalim mjestima po gg. učiteljima i nekim drugim pristašama ovog pokreta, hoće osobito, da naglasi staru riječ, u radu je spas. Ima u tom predavanju mnoga dobra misao. I ručni i duhovni rad, već prema prilikama života, veže sve ljude. Čini se pak, da je pretjerano, kad g. V. (str. 19.) isključivo naglasuje rad, zanemarujući ostale faktore, koji su djelotvorni u čovječjem životu. Da se stvore »čelik-karakteri«, nema sumnje, da im se valja odlikovati u radu bilo ručnom, bilo duševnom. Ali zato ipak ne valja identificirati princip rada s principom morala.

G. Vidović očito pretjeruje na račun svog ugleda, kad misli, da je tek njegov pokret probudio prosvjetne radnike! Nije lijepo nezahvalno prelaziti preko hiljada trudbenika, koji nijesu u svom radu čekali »vodu« iz Sarajeva, da im tek pokaže put i da ih istom on upozori na dužnost prema narodu. Ako je njegov metod unio više interesa za prosvjetu i iznio više uspjeha u kratko vrijeme, ne valja radi toga biti nepravedan prema drugima. Nepravdu ne dozvoljava ni čisto čovječanska etika.

Dr. **A. Živković.**

Josephus Ubach S. I.: **Compendium theologiae moralis.** Volumen I. Herder, Freiburg 1926. 8⁰, XVI + 487.

Ovaj prvi svezak sadržaje čitavo osnovno moralno bogoslovlje, sav dekalog i pet crkvenih zapovjedi, traktate o bogoslovskim i moralnim krepostima, zabrani knjiga, te o dužnostima svećeničkog i redovničkog staleža. Taj silni materijal skratio je autor vanredno spretno. Očito mu je pred očima bila potreba bogoslovskih učilišta, gdje je nužda svršiti izvjesnu građu radi dužnosti klera u duhovnoj pastvi. Sâm navodi, da je njegova knjiga plod bilježaka izrađenih za privatnu porabu.

No njegova je želja, da ova knjiga bude od koristi i svećenstvu u duhovnoj pastvi. Kolikogod autor posvećivao naročitu pažnju nekim praktičnim i savremenim moralno-pastoralnim pitanjima (ples, moderno novinstvo, seksualni problemi, tajna naknada i sl.), opet njegova knjiga ne će moći zadovoljiti potrebama, što ih praktični život stavlja na svećenika.

Ima vrlo mnogo delikatnih i subtilnih slučajeva, o kojima će svećenik u svom auktoru češće morati da traži savjeta. Ne mora naći tačnog rješenja, ali mora naći put k rješenju. Ni jedno iole važno pitanje, naročito načelne prirode, ne smije manjkati u knjizi.

Toga međutim ovdje nema. Traktati: de fine ultimo, de actibus i de conscientia obrađeni su skupa na 18 stranica, od kojih 8 zauzima samo jedno pitanje: de opinione probabili! O slobodnoj volji, o moralnom redu, o normi moraliteta, o moralnosti izvanjeg čina, o moralno indiferentnim, o zaslužnim činima, — ni riječi. Traktata de vrtutibus in genere, uopće nema. U traktatu de peccatis nema ni spomena o razlici između teškog i lakog grijeha.

Zato ta knjiga može biti od koristi samo u rukama profesora, ali će u pastvi svećeniku slabo koristiti. On se njom ne će moći poslužiti onako, kako to raznolikost događaja iz života traži.

U opaskama je uzet naročiti obzir na španjolski, portugalski i francuski civilni zakonik, te zakonike južno-američkih država.

U nauci se autor ne odaljuje od velikih moralista svoga reda Lehmkula i Noldina.

Dr. **A. Živković.**

Camillus Colli-Lanzi: Theologia moralis universa iuxta codicem iuris canonici in memoriae auxilium aptiori methodo digesta, seminariis, examinatoribus et concursum adeuntibus perutilis. Vol. II. (De virtutibus: theologicis, moralibus, religionis et iustitae). Taurini-Romae 1927. Libraria Marietti, 8°, 423.

Čitavo je djelo proračunano za četiri sveska. Treći ima da sadrži nauku de praeceptis, a četvrti de sacramentis. Iz naslova se vidi komu je namijenjeno. Toj će svrhi doista izvrsno poslužiti. Razdioba pregledna, sama nauka jasno, kratko, a tačno izložena prema starim auktorima. Šta više: i odveć su gdjegdje s t a r i nazori, kojih se drži. Bezuvjetno je samo na štetu čitavog modernog moralnog bogoslovlja ovakav sud: »Usus virgae divinatoriae ad detegendas v. g. metallorum aut aquarum venas: utrum sit per se superstitiosus an non: disputandum (!!)... Verum consultius erit protestationem praemittere contra diabolicum interventum, qui forte adesse potest«. (Str. 195.) Jednako je odveć suzdržljivo i mišljenje o porabi znanstvenog hipnotizma: »probabilius est immunis a superstitione« (str. 203.).

Toga danas ni u moralnim udžbenicima ni u kompendijima ne bi smjelo biti. Ako su stari tako sudili, možemo ih razumjeti i ispričati. Bili su oprezni, i nijesu lako zalazili na neispitana područja. Mi ih pak u takovim neznanstvenim sudovima ne smijemo slijediti.

Dr. **A. Živković.**

1. Joseph Aertens, C. SS. R.: Compendium Liturgiae Sacrae iuxta Ritum Romanum in Missae celebratione et Officii recitatione. Editio nona, novo Missali et recentissimi SRC decretis accommodata a. J. M. Pluym, C. SS. R. *Taurini, Marietti, 6927. str. 188.* Cijena t. l. 11.

2. P. Dr. Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap.: Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage. Zweite Auflage. Verlag Scholz, Stuttgart. Str. 228. Cijena vezano u platno RM 5.

3. Lockington-Lübke: Durch Körperbildung zur Geisteskraft. Dritte Auflage. Verlag Tyrolia, Innsbruck. Str. 180. Cijena RM 2.70.

4. A. M. Micheletti: Epitome Theologiae Pastoralis I. De persona pastoris eiusque relationibus, locis, rebus ac temporibus sacris. Taurini, Marietti, 1925. str. 324. — **II. De magistrio pastorali. Pars prima. De scandalis.** Taurini, Marietti, str. 494. Cijena zajedno 29 t. l.

1. Naročita je prednost ovog rubricističkog kompendija njegova kratkoća, preciznost i preglednost, pa je vrlo podesan za praktičnu upotrebu.

2. Časopis je »Theologie und Glaube« često objelodanjivao pastoralne sastavke P. Schultea, koji su sada sakupljeni u ovoj knjizi. Pisac je sebi postavio važnu, ali tešku zadaću, da u lakoj i praktičnoj formi raspravi pitanje moderne pastve, koja se toliko razlikuje od predratne pastve. Nije se to najednom promijenilo, ali sad se, iza rata, ova razlika očito opaža. Promijenili su se ljudi, prilike, shvaćanje, čitava kultura prelazi u novo doba. Tu Crkva ne može ostati samo na starim putevima, osobito u praktičnom dušobrižničkom radu. Pisac ostaje kod vječnih vrednota, koje vječno živu u Crkvi, ali traži i nove puteve u ljudska srca. On ne navodi mnoge knjige, ali se iz svih njegovih navoda vidi, da je mnogo čitao, i naročito, da živi u današnjici i s današnjicom, da želi današnje ljude i današnji svijet približiti Kristu. U tu svrhu on hoće dušobrižno svećenstvo upoznati s današnjicom, koja je mnogom svećeniku tudja, a k tomu želi stara prokušana sredstva katoličke obnove novom svježinom primijeniti, tako na svećenike, kako na vjernike. On s velikom iskrenošću govori o svećenikovu vjerskom životu, o zajedničkom životu i radu, o nesporazumcima i diferencijama, o svećeničkom duševnom i duhovnom radu, sabranosti i celebraciji, ispovijedanju, modernim problemima ćudoredja (moda, zajedničko kupanje, plesovi, šport, tjelesna kultura, kazalište, kino, štampa), o socijalnom apostolatu svećenika... To je sve jedna potrebna nadopuna svega onoga, što je svećenik ponio sa sobom položivši ispit iz pastorskog bogoslovlja, to je jedna potrebna nadopuna dosadašnjih pastoralki uopće. Stoga živo preporučamo našem svećestvu čitanje i primjenjivanje ove knjige. Nije sve doduše u njoj na vlas za naše prilike, tako n. pr. XIII. poglavlje o »Rembrandt-Deutsche«, ali i to je dobro da znamo, pa možemo mnogo i mi Hrvati da iz toga naučimo. Jer mi ne živimo izolovani u svijetu, mi smo dio cijele velike ljudske zajednice, koja danas sve više kreće novim putevima, pa krećemo i mi, danas daleko više i jače, nego prije. Ovo kretanje ne smije da sa strane svećenstva ostane nezapaženo, što više, svećenstvo treba i kod nas, kao i drugdje, da u pastvi uzme: nova et vetera.

3. Jedna je od glavnih modernih maksima: šport, tjelovježba. Tu imade s jedne strane mnogo, mnogo pretjeravanja i zanemarivanja duševnih vrednota u čovjeku, popuštanja, a često i naročitog propagiranja »kulture tijela«, t. j. golotinje, a s druge opet strane opaža se i neko potcjenjivanje, neki ironični smješak, kad se s katoličke strane govori o tjelovježbi. Tko hoće da se iz pouzdana izvora, a na osnovu mirnog i stvarnog razlaganja, uputi u važnost ovog pitanja i upozna njegovim riješenjem,

načelno, pa i praktički, dobro će mu doći knjiga irskog Isusovca Lockingtona, što ju je preveo njemački Isusovac Lübke. To su zapravo predavanja, što su držana članovima družbe Isusove, pa se u javnosti obraćaju u prvom redu na dušobrižnike, katehete i propovjednike, i to nesamo radi njihove načelne orijentacije u tom pitanju, nego i gledom na praktičnu ličnu primjenu. Prvi je dio načelan, te raspravlja o harmonijskom uzgoju cijeloga čovjeka, uključivši dakle i razumnu brigu za tjelesne sile, koje treba da budu podesan i poslušan organ duševnih moći. U drugom se dijelu daje uputa, kako se može sve ovo praktički provesti.

4. Posebna je odlika ove »Epitome Theologiae Pastoralis«, što je u glavnom kratka, prijegledna i sasvim savremena, gledom na novije odredbe sv. Stolice, kao i gledom na nove prilike u svijetu. Golemu je gradju auktor tako obradio, da najprije redom navodi crkvene odredbe, osobito crkveni zakonik, a onda daje i razvija »regulae pastorales«. U ova je dva sveska obradjena cijela pastoralka osim katehetike, retorike, Katoličke Akcije i vremenite uprave crkvenih dobara. Sve to ima sadržavati treći svezak, koji se nalazi u tisku. Kako se redovno ne upušta u pojedinosti, nego daje velika načela i zaokruženu cjelinu, osobito je podesna ova knjiga za prvi studij pastirskog bogoslovlja i praksu. A kako dosta opširno obradjuje upravo pitanja svećenikove ličnosti i ličnoga rada i odnosa, i to na osnovu opsežnog iskustva i često s dosta humora, koji kadgod probija, moći će knjiga u nekim partijama poslužiti i kao duhovno čitanje svećeniku, za njegovo lično praktično ravnanje.

Dr. Dragutin Kniewald.

1. P. Moritz Meschler S. J. Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Dritter Band. Freiburg, Herder. Str. 486.

2. M. Kulunčić D. I. Život i nauka Isusa Krista. III. svezak. Hrvatska knjižara. Split. Str. 628.

3. Charles Grimaud: Aux fideles: »Ma« Messe. Pierre Tequi, Paris, 1927., str. 262.

4. Anselm Schott O. S. B. Das Messbuch der hl. Kirche. Neubearbeitung, herausgegeben von Pius Bihlmeyer O. S. B. Zweiunddreissigste Auflage. Herder, Freiburg, 1927. str. 1044. Cijena vezano u platno s crvenim rubom RM 6.

5. Joseph Weingartner: Marienverehrung und religiöse Kultur. Herder, Freiburg. Str. 66. Cijena kart. RM 1.80.

6. Joseph Kühnel: Von Gott und von uns. Dritte Auflage. Freiburg. Herder 1927. str. 134, icjena RM 3.

1. Ovaj treći i zadnji svezak posmrtnog djela P. Meschlera o duhovnim vježbama sadržaje razmatranja drugog, trećeg i četvrtog tjedna. U mnogom se, kako je razumljivo, poziva na veliko Meschlerovo djelo: Das Leben Jesu. Samo su pojedina razmatranja iz pera drugih otaca Družbe Isusove. Ovim je sveskom dovršeno ovo djelo, koje će mnogo

i nepreciznošću izraza, netom citirani sastavak prelazi daleko preko tih granica. Tako možemo n. pr. na ove komponente, kao i na čitanje stručnih profanih djela, bez potrebitog filozofskog znanja i katoličke korekture, svesti razlaganje o »biološkoj duši« u čovjeku, koja daje i vodi u čovjeku samo tjelesni život, povrh »osebnosne, božje duše« (83/4). Ne mora to još biti očita i svijesna povreda dogme, ako i jest tome vrlo, vrlo blizu... Ali zar to vrijedi i za izvode F. Č. o Bogu, religiji i kulturi, o novoj religiji, koja »isključuje cijeli niz religijskih oblika« i protivi se pretjeranom tradicionalizmu (94.)? U koliko je tu govor o subjektivaciji objektivne i nepromijenljive religije, sigurno je, i ja sam se uvijek za to zalagao, da treba ići s vremenom naprijed, te preuzeti one forme, koje vrijeme traži i u tom smislu »modernizirati« se, ali uvijek s istim objektivnim i nepromjenljivim zakladom dogme i ćudoreda. Toga se, uostalom, upravo katolicizam uvijek i držao, ne samo u liturgiji i vanjskom životu, nego i u nutarnjem razvitku ideja. Ali kad se izrijekom ističe, da je tradicionalna apologetika i skolastična psihologija danas nepotrebna, da je treba izbrisati ,da teologija uzmogne biti slobodnijom... kad se nastupa proti retorstvu, proti »ideji reprezentance, koja još danas živi u crkvi«... kad se zagovara »neke vrste autonomizam religije, koja je tek u slaboj vezi s filozofijom, teologijom i teorijom uopće, pa i sa svakom objektivnom formom, etikom, pedagoškom formom« (95/6), kad se izriče čuđenje, što je »u katolicizmu zadnjih desetljeća tako malo iskrenoga religijskog života«, kad se traže putevi ove nove teologije, tada je to daleko više nego samo uz objektivnu stranu naglasiti i subjektivnu, psihološku stranu religije i religijskog života. Tada to znači, da su se prešle granice objektivnog katolicizma, da li svijesno ili nesvijesno, jer je to nuzgredno, ali ipak faktično. Isporedimo li tada sa svim tim gore spomenuti sastavak »Una sancta«, vidimo, jedan sistem, koji nesamo da je jedna očita povreda odredbe S. Officii, nego je i nedvoumni brodolom u vjeri, koja u svoj Credo stavlja: Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam.

Ovoliko stvarno o tendenciji »Križa na gori«, koja nije u skladu s katoličkom naukom. A o razlozima, kako je moglo do toga doći, da se jedno glasilo **katoličke** omladine ovako izražava, i to sustavno, dok se nasuprot inače po cijelom svijetu, a hvala Bogu, i naročito kod nas Hrvata opaža, da se i Krist i Crkva budi u dušama katoličke omladine, na drugom mjestu. Ovdje neka dostaje samo opaska, da je najdublji razlog tome, što se ta omladina razvija autonomno, što joj je svećenik tek prijatelj, a ne zastupnik Crkve, koji je dakako prijateljski razumlje, ali i vodi, što se uopće veliki dio omladine tradicionalno ne vodi u duhu Katoličke Akcije te što je pala u zaborav odredba Pija X. o crkvenoj cenzuri kat. časopisa (Sacrorum Antistitum). Posljedice nijesu izostale.

Dr. Dragutin Kniewald.

1. **Dr. Linus Bopp: Das Jugendalter und sein Sinn.** Zweite und dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Herder, Freiburg, 1927. Str. 364. Cijena vezano RM 7.50.

2. Dr. Joseph Lengle: Katholische Glaubenslehre. Zweite und dritte verbesserte Auflage. Freiburg, Herder 1927. Str. 127, cijena vezano RM 3.20.

1. Boppova knjiga predstavlja jednu uspjelu sintezu svih dosadašnjih nastojanja da se upozna duša i težnja današnje n o v e mladosti. Svaka je nova generacija n o v a, a to vrijedi naročito za današnje najmladje, koji dolaze. Mi stariji, koji treba da uzgajamo ovu najmladju generaciju, treba da je poznamo i da ne mislimo, da je u svemu onakva, kakvi smo mi bili. U mnogom, da, ali u mnogom i ne! K tomu treba uopće poznavati i opći pravilni razvitak mladosti, muške i ženske, treba skrenuti pažnju na izvjesne abnormalnosti i pogibli, te na njihove uzroke. S uspjehom je to u novije doba učinio Förster, osobito u »Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziele«, pa Hoffmann u svojoj Jugendkunde. I jedan i drugi polaze s ispravnog stanovišta, da treba upoznati realnost mladog fizičkog, fiziološkog i psihičkog života, koji se razvija, pa ga onda voditi prema vedrim visinama kršćanstva. Na istoj ovoj bazi gradi i Bopp, usmjerujući sve svoje izvode ne više samo u teoretsko-znanstvene svrhe, već imajući uvijek pred očima eminentno praktični cilj. On hoće da postavi jedan sigurni osnov za vodstvo modernog omladinskog pokreta. To mu je i pošlo za rukom, pa svaki, koji se ozbiljno bavi današnjom mladošću, koji je hoće razumjeti i koji joj hoće nešto dati ili reći, treba da osim same mladosti (to je prvo i najglavnije) studira Förstera, Hoffmanna, Gatterera, Vuillermeta, Borkowskog, Olgiatia, Boppa. To su sigurni vodiči.

2. Imamo u ruci novo izdanje udžbenika za dogmatiku, koji se oslanja na cijeli nastavni nacrt u Badenu (Njemačka). Obradjuje kratko izvore vjere i odnos vjere i znanja, pa prelazi na traktat o jednom i trojednom Bogu, o stvorenju svijeta, spasenju, milosti i sakramentima, sudu, nebu, paklu, čistilištu i zadnjem sudu. Predaje doista samo katoličku sigurnu nauku, solidno i prijegledno, a k tomu daje i potrebnu savremenu orijentaciju, tako n. pr. o monizmu i panteizmu i materijalizmu, o modernizmu, evoluciji ljudskoga roda (spominjući i pravo ocjenjujući i krapinskog čovjeka »in Kroatien«). Ako se naš nastavni plan i ne podudara u svemu s badenskim, to bi ipak vrlo dobro učinili oni, koji priredjuju nove udžbenike za više razrede naših srednjih škola, kad bi se poslužili i s ovim udžbenikom, kao i s ostalim dijelovima zbirke: »Katholische Glaubenslehre für Schule und Leben, koja obuhvaća povijest objave, dogmatiku i moralku od dra Lenglea, crkvenu povijest od dra Sebastiana Hahna, te apologetiku od dra A. Schmitta.

Dr. Dragutin Kniewald.

